

**MEMOIRE
PRESENTE A**

**L'UNIVERSITE DU QUEBEC A TROIS-RIVIERES
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAITRISE ES ARTS (PHILOSOPHIE)**

**PAR
CAROLE PROULX, B.SP. Philosophie**

LE PROBLEME DE L'EQUATION PERSONNELLE CHEZ CARL G. JUNG

MARS 1989

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

INTRODUCTION

Dans ce mémoire, je m'interroge sur le problème que pose à Jung la subjectivité de la connaissance. Ce thème constitue une préoccupation récurrente dans son oeuvre, et c'est sur cet arrière-fond que se comprend l'importance quasi obsessionnelle que Jung attachait au fait de se voir accorder le statut d'empiriste.

Jung reconnaît explicitement, et à plusieurs reprises¹, l'influence qu'a exercée sur lui la critique kantienne de la connaissance. Il a emprunté à Kant l'idée selon laquelle "le monde est attaché au 'moi', au sujet pensant"². Dans la perspective kantienne, nulle personne ne connaît (c'est-à-dire ne perçoit ni ne conçoit) le monde autrement que par l'intermédiaire de ces filtres inéluctables que sont les structures a priori de la perception et de l'entendement. Aucune connaissance ne peut dorénavant prétendre à l'objectivité totale, puisqu'il n'existe pas de connaissance absolument impartiale, non située, qui permette de dépasser le point de vue, la perspective humaine sur ce monde. La connaissance ne peut désormais oublier qu'elle n'est que la connaissance humaine de quelque chose, le point de vue humain sur la réalité.

Si Jung accepte d'emblée cette position, si pour lui toute connaissance est la connaissance de quelqu'un, et est donc redevable au moins autant à la structure du sujet qui connaît qu'à celle de l'objet qu'il cherche à connaître, on conçoit facilement que, comme psychiatre, il se soit posé la question de savoir qui est, au juste, ce sujet qui

¹ Voir, par exemple, Ma vie, p. 91-92, p. 111, p. 117; C.G. Jung parle, p. 336; Racines de la conscience, p. 91-92.

² C.G. Jung parle, p.164.

connaît, et auquel le monde est ainsi attaché. L'expérience personnelle de Jung, de même que son contact étroit avec ses patients, l'amènent à interroger davantage ce sujet qui prétend connaître que le monde qu'il cherche à connaître. De plus, les recherches naissantes de la psychiatrie sur l'inconscient avaient déjà compliqué sérieusement la question depuis l'époque de Kant. A l'image de l'homme défini exclusivement par sa conscience, les découvertes sur l'hypnose, de même que les travaux de Freud et ceux de Janet, opposaient une conception de l'être humain dans laquelle la conscience n'était plus qu'une partie de la psyché. Derrière le moi, derrière la conscience, il y a maintenant un inconnu, un quelque chose qui "échappait à la critique kantienne"³. L'hypothèse de l'inconscient représentait l'espoir de retrouver un au-delà du sujet kantien : "la question était : y a-t-il un non-moi ? Y a-t-il quelque chose qui puisse me sortir de l'isolement à l'intérieur de l'ego selon la description kantienne du monde"⁴ ? Car si toute "compréhension et tout ce que l'on a compris est psychique en soi", alors "dans cette mesure, nous sommes désespérément enfermés dans un monde uniquement psychique"⁵.

Le problème de la subjectivité reçoit, avec l'hypothèse de l'inconscient, une extension inconnue jusque-là. Car si les catégories kantienne renvoient le problème de la connaissance au moins en partie du côté du sujet, montrant que ce sujet ne sort pas indûment de l'obscurité le monde des objets, mais que, ce faisant, il leur donne une forme déterminée, quel éclairage cet univers reçoit-il de l'inconscient ? Le problème est de taille, puisque, plus encore que la critique kantienne, l'hypothèse de l'inconscient remet en question la validité de toute connaissance :

³ Ibid.

⁴ C.G. Jung parle, p. 165.

⁵ Ma vie, p. 400.

Nobody drew the conclusion that if the subject of knowledge, the psyche, were in fact a veiled form of existence not immediately accessible to consciousness, then all our knowledge must be incomplete, and moreover to a degree that we cannot determine. The validity of conscious knowledge was questioned in an altogether different and more menacing way than it had ever been by the critical procedures of epistemology⁶.

En effet, lorsque, conformément à la pensée kantienne, quelqu'un reconnaît la subjectivité inévitable qui s'attache à toute connaissance, cette reconnaissance renvoie à des structures, à des éléments universels, à des catégories que tous les humains partagent, de la même façon, au même degré, du seul fait que ce sont des humains. Les structures a priori du temps et de l'espace sont identiques chez tous, sans nuance de degré, sans coloration individuelle. La critique kantienne revient au fond à préciser les limites à l'intérieur desquelles une connaissance est valide. Elle détermine le domaine du connaissable, et refuse tout bien-fondé aux prétentions de la raison à connaître le noumène, c'est-à-dire la réalité elle-même, indépendamment du sujet.

De même, lorsque Jung parle des archétypes de l'inconscient collectif, on pourrait croire qu'il s'agit, en gros, de cette même hypothèse de structures, universelles et a priori, mais appliquées cette fois à une autre couche de la psyché, c'est-à-dire à l'inconscient. On pourrait espérer que cela ne change au fond pas grand-chose au problème de la connaissance. Mais il n'en est rien. Car "le monde est attaché au moi" de Kant se traduit, chez Jung, par la reconnaissance de la primauté de la psyché: l'expérience humaine est de part en part psychique. "Tout ce dont nous pouvons prendre conscience

⁶ Vol. 8, p. 169, para. 358.

n'est fait que de matériaux psychiques. La psyché est l'entité réelle au suprême degré, puisqu'elle est la seule immédiate"⁷.

Il reste cependant à tirer toutes les conséquences de cette découverte qui lui fournit le concept-clé propre à bouleverser sa conception de la connaissance et de la réalité. "L'idée de la réalité psychique, si on lui prêtait l'attention qu'elle mérite, constituerait sans doute la conquête la plus importante de la psychologie moderne"⁸. L'examen de la psyché lui permet en effet de découvrir les deux pôles de l'existence psychique: d'un côté, l'univers extérieur, physique; de l'autre, l'univers intérieur, spirituel. Ce n'est qu'à partir du moment où le pôle spirituel se voit reconnaître un statut de réalité égal à celui du pôle physique que l'on peut, enfin, "se sortir de l'isolement à l'intérieur de l'ego":

For those who are vouchsafed such a discovery [that the psychic is something that really exists], the psyche appears as something objective, a psychic non-ego. This experience is very like the discovery of a new world. The supposed vacuum of a merely subjective psychic space becomes filled with objective figures, having wills of their own, and is seen to be a cosmos that conforms to law, and among these figures the ego takes its place in a transfigured form⁹.

Dans le titre de ce mémoire, j'utilise l'expression "équation personnelle", et non le terme "subjectivité". Si ces deux expressions renvoient au même problème global – à savoir l'intrusion dans la connaissance d'éléments qui ne relèvent pas de l'objet, mais du sujet –, j'ai tout de même préféré adopter l'expression dont Jung se sert à quelques reprises dans ses textes, parce qu'elle met l'accent sur une dimension du problème que

⁷ L'homme à la découverte de son âme, p. 51.

⁸ L'homme à la découverte de son âme, p. 53.

⁹ Vol. 13, p. 763, para. 1720.

le terme "subjectivité" ne recouvre habituellement pas, que ce soit dans son acception philosophique ou dans son sens quotidien.

Lorsque, dans le langage courant, on parle de la subjectivité de quelqu'un ou d'une affirmation, on fait habituellement référence à l'ensemble de ce qui peut nuire à l'impartialité d'un jugement (émotivité, préjugés, désirs), à tout ce qui empêche la personne qui parle d'être objective. Ces facteurs sont désignés chez Jung par diverses expressions: "facteurs subjectifs"¹⁰, "présupposés subjectifs"¹¹. Ce qui les caractérise, c'est que leur influence peut, au moins en principe et toujours laborieusement, être complètement effacée.

Mais en plus de ces facteurs, Jung reconnaît la présence d'éléments subjectifs qui ne semblent pas, eux, pouvoir être éliminés:

The ideal would naturally be to have no assumptions at all. But this is impossible even if one exercises the most rigorous self-criticism, for one is oneself the biggest of all one's assumptions, and the one with the gravest consequences. Try as we may to have no assumptions and to use no ready-made methods, the assumption that I myself am will determine my method: as I am, so will I proceed¹².

C'est pour désigner l'ensemble des éléments inéluctables et des éléments susceptibles d'être éliminés que je réserve l'expression "équation personnelle". Jung ne s'en sert pas de façon constante dans ce sens, et il l'utilise le plus souvent sans préciser ce que lui entend par là¹³. Malgré cela, il n'en demeure pas moins que Jung reconnaît que divers facteurs, totalement hors du contrôle de la volonté, interviennent

¹⁰ Vol. 16, p. 117, para. 241.

¹¹ Guérison psychologique, p. 236.

¹² Vol. 16, p. 331. C'est moi qui souligne.

¹³ Voir Guérison psychologique, p. 235 et 313; Mysterium Coniunctionis, p. xvi; et Racines de la conscience, p. 91 et 542. Cette expression ne figure d'ailleurs pas dans l'index général des oeuvres de Jung.

couramment dans le processus de la connaissance et jettent une ombre sur ses prétentions à l'objectivité:

Even now, the doubt as to whether the statements of the human mind might not in the end be symptoms of certain psychic conditions is one that few people would consider seriously. This question would be very much to the point, but it has such far-reaching and revolutionary consequences that we can understand only too well why both the past and the present have done their best to ignore it¹⁴.

Ma tâche, dans ce mémoire, consistera à voir comment Jung en arrive – si c'est le cas – à se sortir du "vide d'un espace psychique uniquement subjectif". Il me faudra le suivre dans les dédales de la subjectivité, et dérouler son fil d'Ariane dans le labyrinthe de l'équation personnelle.

Le premier chapitre précisera la notion d'équation personnelle. Je me pencherai sur l'importance et la variété des facteurs subjectifs qui semblent condamner l'individu sinon au solipsisme, du moins à un univers dont il faudrait, semble-t-il, bannir toute notion d'objectivité.

Je tenterai de montrer, dans le chapitre suivant, comment les théories de Jung relèvent de sa propre équation personnelle, et posent le problème de la validité de ses revendications à la scientificité. Comment peut-on appeler "empiriste" et "scientifique" celui qui reconnaît ouvertement que toute son oeuvre trouve sa source dans ses rêves personnels? Prophète, visionnaire, mystique... peut-être. Mais homme de science? Et pourtant, Jung n'y voit aucune contradiction, mais considère plutôt que cette situation est tributaire de son type psychologique propre.

Le troisième chapitre s'arrêtera sur quelques concepts-clés qui reçoivent un éclairage particulier chez Jung. A partir du moment où quelqu'un prend au sérieux la

¹⁴ Vol. 8, p. 160, para. 344.

notion d'équation personnelle, et qu'il découvre par là que la connaissance est toujours non seulement, comme chez Kant, connaissance humaine, mais qu'elle s'enracine encore plus profondément dans l'individu chez qui elle se développe, cela ne peut qu'entraîner une remise en question des notions de science, d'empirisme, de vérité et de réalité.

Le dernier chapitre examinera l'anthropologie de Jung, pour y suivre les éléments de l'équation personnelle. Je pense pouvoir montrer que chaque élément de la structure de la conscience renferme davantage l'individu dans un univers subjectif, justifiant le nom de "psyché subjective" par lequel Jung désigne la conscience. Il me faudra aussi faire ressortir, à travers la conception de l'histoire de Jung, quelques-unes des autres dimensions subjectives dont il faut tenir compte pour bien saisir toute l'extension du concept d'équation personnelle. Puis, j'examinerai la théorie de l'inconscient de Jung, pour voir quel est cet inconscient qui se présente comme voie de sortie vers l'objectivité. Il restera ensuite à voir si elle lui permet effectivement de se sortir de l'ego kantien.

Les citations utilisées sont parfois anglaises, parfois françaises. J'ai eu recours au texte anglais, lorsqu'il n'y avait pas de traduction française disponible, ou lorsque celle-ci ne rendait pas certaines nuances de la traduction ou parfois même de l'original anglais. En cas de conflit entre les deux textes, j'ai systématiquement opté pour le texte anglais publié dans les Collected Works, Bollingen Series XX, qui fait office d'édition critique.

CHAPITRE I

L'EQUATION PERSONNELLE ET LE PROBLEME DE LA SUBJECTIVITE

Avant d'examiner les éléments constitutifs de l'équation personnelle de Jung, et de voir comment toute conscience individuelle porte inévitablement le sceau d'une équation personnelle, il importe de clarifier la terminologie utilisée jusqu'ici. Il a été question tantôt de "facteurs subjectifs", tantôt d'"équation personnelle", parfois encore de "subjectivité" de la connaissance. Que signifient ces termes?

Pour répondre à cette question, il importe de resituer ces termes dans le contexte plus global du problème vers lequel ils pointent tous: le problème de la connaissance. Dans cette section, je vais tout d'abord présenter la conception courante, "quotidienne", de la connaissance (le plus souvent implicite), que véhicule notre culture. Je préciserai ensuite dans quelle mesure l'utilisation que Jung fait de ces termes se démarque de leur usage plus courant, et j'essaierai de montrer comment la question de l'équation personnelle constitue le noeud du problème de la subjectivité chez Jung.

1.1 La conception quotidienne de la connaissance

Pour beaucoup de gens, il n'y a pas à proprement parler de problème de la connaissance. L'idée de structures a priori de la connaissance n'étant pas passée dans les habitudes de la pensée quotidienne, la connaissance ne fait pas problème. Il y a d'un côté le réel, le "vrai monde", en général celui de la nature physique, sur lequel on peut faire des affirmations qui, elles, sont vraies ou fausses. Si je dis, par exemple, "Il pleut",

ma proposition est vraie lorsque ce que je dis décrit fidèlement ce qui se passe en dehors de moi. Pour vérifier mon affirmation, il me suffit de sortir. "On n'a qu'à regarder pour voir" serait une formulation adéquate de ce critère. Et le consensus au sujet de mon affirmation va ici de soi, confirmant aisément sa vérité.

Lorsqu'il ne s'agit pas d'expériences aussi simples, la théorie quotidienne se raffine quelque peu. Si je ne peux "aller voir", parce que c'est trop loin, trop compliqué, ou que cela exige des capacités hors de ma portée, il me faudra alors me fier à d'autres personnes plus compétentes ou mieux informées qui, elles, savent. Dans cette perspective, il n'y a au fond pas tellement de différence entre se fier à un physicien qui affirme que la lumière se comporte de telle ou telle façon et se fier à Paul, à qui je téléphone à sa résidence de New York, et qui me dit qu'il pleut. Dans les deux cas, si je rapporte fidèlement leurs propos, ce que je dis est vrai, et ne semble pas poser de problème, puisque je me contente de répéter ce qui me vient de personnes qui, elles, "sont allées voir". Et à quelqu'un qui mettrait en doute ces affirmations, je pourrais toujours répondre qu'il est possible de les vérifier, un consensus étant théoriquement possible: tous les gens qui habitent New York verraient qu'il pleut, et tous les physiciens qui accepteraient de refaire les expériences de mon premier physicien en arriveraient à la même conclusion. Le seul problème viendrait de l'hypothèse d'un mensonge. Mais cela est au fond périphérique et négligeable.

Jusqu'ici, il n'y a pas encore de problème de la connaissance. Celui-ci naît lorsqu'on s'aperçoit qu'il faut parfois tenir compte de facteurs qui interviennent dans le processus de reconnaissance des faits, et qui ont comme résultat fâcheux de brouiller la vue, d'empêcher de bien voir ou d'y voir clair. Entre l'objet extérieur, le fait "en soi" qui existe en dehors de moi et indépendamment de moi, et moi qui cherche à le voir, se glissent parfois quelques éléments qui obnubilent ma vue. Ainsi, la sagesse populaire se méfie spontanément d'un jugement qui semble trop concourir aux intérêts de son auteur, et pas assez à ceux de son voisin. C'est à cette occasion que naît la préoccupation

de l'impartialité. Un jugement, pour être valable, doit se situer au-dessus de la mêlée des affects, sans quoi, il risque d'être trop subjectif, c'est-à-dire de dépendre plus du point de vue personnel de son auteur que des faits qu'il est censé rapporter.

Parler des "facteurs subjectifs" de la connaissance en ce sens est aujourd'hui chose courante. On entend habituellement par là l'ensemble des éléments – très souvent d'ordre affectif – dont il vaut mieux se méfier lorsque l'on porte un jugement, parce qu'ils nuisent à l'impartialité. Par "facteurs subjectifs", on désigne l'ensemble des goûts, des désirs, des espoirs, et des préjugés qui, lorsqu'ils sont ignorés de leur hôte, influencent indûment son jugement et lui occasionnent des erreurs qu'une conscience plus grande de leur existence aurait suffi, croit-on, à lui épargner.

Dans la théorie quotidienne de la connaissance, il faudrait peut-être davantage parler des difficultés de l'objectivité que du problème de l'objectivité. Ici, rien de dramatique, rien d'insurmontable. Il suffit, la plupart du temps, de faire attention, pour éviter les pièges des affects, et le tour est joué.

Ainsi, pour plusieurs, la science est une connaissance plus sérieuse parce qu'objective. On veut dire par là que le savant laisse ses émotions au vestiaire, et qu'aide par une méthode quantitative, il en arrive, lui, à simplement enregistrer les faits de façon impartiale, neutre. Peu lui chaut, croit-on, le résultat de son expérience; il ne peut qu'observer ce qui se passe; ses désirs, lorsqu'il en a, ne jouent aucun rôle dans la mesure des phénomènes. Par contre, on suppose bien souvent que l'évaluation négative du travail d'un étudiant, d'un ouvrier ou d'un professionnel, relève soit du peu de sympathie qu'éprouvait l'évaluateur pour son auteur, soit de ses postulats et préjugés qui l'ont empêché d'évaluer à sa juste mesure le travail présenté. Seule une grande honnêteté intellectuelle permet à l'évaluateur de contrer les penchants spontanés de ses opinions et de ses goûts, et d'atteindre la neutralité désirée. Si une telle performance est parfois difficile à réaliser, si certains reconnaissent le caractère ardu d'une telle ascèse émotive et intellectuelle, on la croit tout de même possible.

D'ailleurs, pour favoriser cette objectivité, la conception quotidienne a recours encore une fois au consensus. Si plusieurs personnes ont à évaluer le même objet, et qu'elles en arrivent à s'entendre sur une évaluation commune, la subjectivité des points de vue s'en trouve pratiquement éliminée. On semble croire que ce consensus serait autre chose qu'une simple mise en commun de points de vue tout aussi partiels les uns que les autres. Il se produirait alors un phénomène d'auto-régulation critique des positions, une osmose des points de vue d'où sortirait presque inévitablement la vérité.

On en arrive donc à reformuler le problème de la connaissance de la façon suivante. Connaître, c'est faire des affirmations vraies sur la réalité. Pour y arriver, il faut avoir l'oeil ouvert et surveiller les parasites qui brouillent le contact entre ma conscience et le monde qu'elle veut connaître. Il s'agit d'en arriver à bien voir ce qu'il y a devant moi. Il est évident qu'il ne suffit pas d'ouvrir les yeux, mais qu'il faut éliminer ce qui peut se glisser entre ma conscience et l'univers qu'elle veut découvrir. Parmi ces facteurs de trahison du réel, il faut se méfier surtout des émotions, des préjugés, et des désirs. Pour assurer la mise en échec de ces divers facteurs, l'étude d'un problème n'est pas laissée à l'arbitraire d'un seul individu, mais est soumise à l'examen de plusieurs personnes représentant des points de vue différents. La confrontation de leurs opinions accomplit un travail d'épuration des éléments subjectifs. Si cette méthode est longue, son but est de promouvoir la neutralité, garantie de l'objectivité des positions.

Pour résumer l'essentiel, on croit qu'il est possible d'en arriver à connaître le réel lui-même, en soustrayant tout ce qui, dans notre connaissance, relève des points de vue individuels.

1.2. L'objection de Jung: le caractère psychique de la connaissance.

L'objection fondamentale de Jung à l'égard de cette position, c'est que cette conception de la connaissance est pré-critique, et qu'elle repose sur la foi naïve dans la

capacité de la raison de comprendre le réel qui lui est, par définition, extérieur. La conscience y est vue comme une capacité d'ouverture infinie à cette réalité extérieure, et l'on suppose qu'elle et l'univers sont des corrélats qui ne font pas problème. C'est ce que Maurice Merleau-Ponty appelait la "foi perceptive", c'est-à-dire cette confiance spontanée qui me laisse penser que le monde est ce que je vois. Cette conception est aussi celle de la pensée pré-kantienne, en philosophie comme en sciences naturelles:

it was naively assumed that with the help of intelligence or reason man could, as it were, climb out of his psychic condition and remove himself to one that was suprapsyched and rational¹⁵.

L'objection de Jung porte en fait sur les trois postulats distincts, bien qu'intimement reliés, implicites dans la théorie quotidienne de la connaissance. Celle-ci croit à l'existence d'un objet réel, extérieur à elle, qu'on nomme en général la matière, l'ensemble des choses physiques. Elle postule aussi l'existence de la conscience qui est le sujet de cette connaissance, et qui est conçue comme pure transparence, comme pur spectateur de cet univers qui se déroule devant ses yeux. Entre les deux, il existe une harmonie pré-établie, qui les destine l'un à l'autre, et rend possible le fait de la connaissance.

Jung reprendra à Kant l'idée que l'univers n'est pas un quelque chose que je connais en lui-même, que la connaissance porte non sur le noumène, l'univers-en-soi, mais sur le phénomène, l'univers-pour-moi, tel que je suis condamné à le connaître par l'intermédiaire des structures a priori de la perception et de l'entendement. "Indeed we know already from the physical world around us that in itself it does not necessarily agree in the least with the world as we perceive it. The physical world and the perceptual world are two very different things"¹⁶. L'essentiel de l'objection de Jung à la croyance en un univers objectivement connaissable, c'est que la connaissance que

¹⁵ Vol. 8, p. 160, para. 344.

¹⁶ Mysterium Coniunctionis, p. 548, para. 781.

nous avons du monde physique, extérieur, est de nature psychique. Ce que nous connaissons, ce n'est pas le monde lui-même, mais les images mentales que nous nous faisons de ce monde.

Ainsi, lorsque j'examine cette table sur laquelle je travaille, je perçois des couleurs, des textures, une forme qui, d'après la conception quotidienne, sont des propriétés de la table elle-même. Lorsque Pierre dit que cette table est brune, lisse et rectangulaire¹⁷, il prétend habituellement décrire la table elle-même et non seulement exprimer l'impression qu'il s'en est faite. Mais, pour une pensée post-kantienne, il va de soi que ce que je perçois comme "vert" n'est pas une propriété de l'objet extérieur, mais bien la résultante d'une interaction entre mon oeil, l'organe de la perception de la couleur chez moi, et l'objet qui est en dehors de lui. Si mon voisin est daltonien, et que ses yeux sont ainsi faits qu'il perçoit ce même objet "brun", il n'y a pas chez lui d'erreur s'il affirme qu'il voit cet objet "brun", alors que si je veux être fidèle, moi aussi, aux témoignages de mes sens, je dois affirmer que je le vois "vert". L'expérience d'une mouche, d'un cheval ou d'un extra-terrestre serait fort probablement différente de la nôtre et ne trancherait pas la question. Tant que les prétentions de chacun se limitent à décrire ce qu'il voit, il n'y a pas de problème. Mais si l'on croit que le monde est comme on le voit, la situation devient impossible. Car il va de soi alors que le même objet ne peut être à la fois rouge, brun et vert! Quelqu'un se trompe certainement!

Dans la conception quotidienne de la connaissance, le problème de la vérité se ramène à la question suivante: laquelle de ces affirmations est vraie? Ce qui signifie: l'objet est-il en lui-même, indépendamment de moi, vert, brun ou d'une autre couleur? Puisqu'il s'agit "d'aller voir", et qu'il y a conflit dans les divers témoignages, on a spontanément recours au critère du consensus, ou au moins à celui de la majorité, pour

¹⁷ Russell présente une analyse claire de ce problème dans le premier chapitre ("Apparence et réalité") de Problèmes de philosophie.

décider de la vérité d'une proposition. Si tous les gens ou la presque totalité des gens, voient ce tableau vert, cela constitue sans plus la preuve qu'il est vert, et tous ceux qui prétendent le voir autrement sont des malades qui s'ignorent, et ont donc automatiquement tort. On ne voit cependant pas qu'il n'y a aucune manière de régler la question de la vérité de ces propositions. Car rien ne prouve que tous ne se trompent pas. On ne peut pas démontrer que la majorité est le groupe dont les yeux seraient les plus propres à voir la vraie couleur des choses. De plus, si nous prenions contact avec un groupe d'extra-terrestres plus nombreux que nous, terriens, et que ceux-ci voyaient en majorité ce tableau "rouge", il nous faudrait, d'après notre critère de la majorité, reconnaître que ce tableau est "rouge". Et pourtant, nous continuerions encore à le voir – et probablement à le croire – vert!

Ce problème n'existe que pour celui qui pense que le monde est comme il le voit. Depuis plusieurs siècles, les sciences naturelles apportent sans cesse des objections à cette croyance. Si le soleil que je vois est petit, le soleil de l'astronome renvoie cette première perception du côté de l'illusion. La critique kantienne oblige, elle, à plus de modestie, en nous rappelant que

nous ne connaissons que la surface des choses et l'aspect sous lequel elles nous apparaissent [...]. Peut-être la vision des choses de celui qui parle ne concorde-t-elle pas du tout avec les faits réels, du moment que la réalité objective est remplacée par une image intérieure, subjective¹⁸.

Ainsi, à partir du moment où la théorie de la connaissance reconnaît que toute connaissance fonctionne inévitablement par le biais d'images mentales, c'est-à-dire de représentations, on assiste à une révolution copernicienne qui bouleverse tout. Une des conséquences de ce point de vue, c'est que "[n]ous ne pouvons absolument pas nous représenter ce qui est au-delà du monde phénoménal, car il n'est pas de représentation

¹⁸ Psychologie et orientalisme, p. 267.

ayant un autre lieu d'origine que le monde phénoménal"¹⁹. La couleur de la table en soi, sa nature propre, tout cela relève dorénavant du champ du non-connaissable, de la métaphysique. Les métaphysiciens, ce sont "des personnes qui, pour des raisons quelconques, croient posséder quelque information sur les choses inconnaissables de l'au-delà"²⁰. Or, ce qu'il en est des choses-en-soi, personne ne peut rien en dire, ni les sciences, ni la philosophie, ni la théologie, ni la psychologie:

Que vous appeliez l'ultime inconnu "Dieu" ou la "Matière" est également vain, puisque nous ne connaissons ni l'un ni l'autre, bien que nous ayons indubitablement l'expérience des deux. Mais nous ne savons rien de plus et nous ne pouvons prouver ni l'un ni l'autre²¹.

Il importe ici de préciser ce point. Jung distingue l'expérience que quelqu'un fait de quelque chose de ce qu'il peut connaître de cette chose à partir de son expérience. Il ne s'agit aucunement pour lui de déclarer que Dieu ou que la matière, ou que la "vraie" table n'existent pas: "Je n'ai pour ma part jamais osé prétendre que ces choses-là n'existent pas"²². L'objection est épistémologique:

je n'ai pas non plus osé prétendre que l'une quelconque de mes affirmations avait quelque rapport que ce fût avec ces choses ou les représentait correctement. Je doute que l'idée que nous nous en faisons concorde avec la nature des choses en soi²³.

¹⁹ Racines de la conscience, p. 557.

²⁰ Psychologie et orientalisme, p. 254.

²¹ C.G. Jung parle, p. 349.

²² Psychologie et orientalisme, p. 254.

²³ Ibid.

Jusqu'ici, Jung se contente de reprendre l'essentiel de la critique kantienne: "nous vivons dans un monde-image tel que nos sens et notre intelligence peuvent le recevoir; nous ne connaissons pas la vraie réalité dans toute la mesure où elle est inconcevable pour nous"²⁴. Kant enferme définitivement la connaissance à l'intérieur du sujet, puisque toute affirmation d'un sujet renvoie en fait au sujet: "we assume that the subject will first of all make statements about itself"²⁵. L'objet demeure à jamais inaccessible: "Kant in particular erected a barrier across the mental world which made it impossible for even the boldest flight of speculation to penetrate into the object"²⁶.

La conclusion qu'en tire Jung est cependant neuve. Si seules mes représentations du monde me donnent accès au monde, alors "la perception psychifie tout", et "le fait psychologique est tout"²⁷. Le fait psychique est mis de l'avant: "rien de ce qui existe ne pourrait être discerné, s'il n'y avait pas une psyché pour discerner. Ce n'est que par la vertu de l'existence psychique que l'"Être" nous est donné"²⁸. Alors que Kant poursuivait ses recherches pour comprendre à quelles conditions la physique était encore possible dans un univers où la connaissance directe de l'objet n'allait plus de soi, Jung s'arrête sur la psyché, sur l'âme, qui constitue justement la "condition sine qua non du monde en tant qu'objet"²⁹.

Remarquons ici que l'effort de Jung ne vise pas à remplacer l'expérience du monde physique qu'il nierait comme pure illusion par une expérience psychique postu-

²⁴ C.G. Jung parle, p. 325.

²⁵ Vol. 18, p. 772, para. 1734.

²⁶ Vol. 18, p. 772, para. 1734.

²⁷ C.G. Jung parle, p. 325.

²⁸ Psychologie et alchimie, p. 545, para. 516.

²⁹ Racines de la conscience, p. 479.

lée comme seule valide. Il cherche bien davantage à placer, aux côtés de l'expérience physique, l'expérience psychique trop souvent oubliée dans le monde occidental:

Il est au plus haut point étrange que l'humanité occidentale, quelques exceptions rarissimes mises à part, attache si peu d'importance à ce fait. Telle était la fascination des objets extérieurs de connaissance que le sujet de toute connaissance passa, par moments, à l'arrière-plan jusqu'au point de sembler ne plus exister³⁰.

L'essentiel, pour lui, c'est de maintenir les deux pôles de l'expérience humaine. Au-delà du monde des objets extérieurs qui a fasciné la conscience occidentale, il y a un autre domaine d'expériences toutes aussi réelles: l'univers psychique:

it appears that besides the self-evident experience of the "objective" world there is an experience of the psyche, without which an experience of the world would not be possible at all³¹.

Si l'individu veut exprimer la totalité de son expérience psychique, il lui faut reconnaître que certains contenus de son expérience renvoient à un univers physique qui lui semble évident. Lorsque je regarde par la fenêtre et que je vois des autos de diverses couleurs, un soleil éclatant, de la neige blanche, j'ai beau savoir qu'il ne s'agit là que des représentations de l'univers correspondant à celles que mes structures a priori me permettent de bâtir, il n'en demeure pas moins que, de quelque manière, elles pointent vers un univers physique qui me semble extérieur, et que je n'ai pas l'impression de créer. Il nous semble alors "que certaines représentations ou images découlent d'un monde réputé physique, dont notre corps fait également partie"³². Par contre, une partie des représentations qui m'habitent semble provenir non de cet univers physique, mais de quelque chose à l'intérieur de moi, non identique au moi. Lorsque j'éprou-

³⁰ Ibid.

³¹ Vol. 18, p. 772, para. 1733.

³² L'homme à la découverte de son âme, p. 51.

ve une peur paralysante à l'idée d'épreuves à venir, lorsqu'un souvenir de mon enfance me trouble au point de m'empêcher de faire ce que je voudrais bien faire, ou lorsqu'une image me poursuit sans que je puisse m'en libérer, je n'ai pas l'impression d'être moi-même responsable de leur existence ni de leur influence sur moi, pas plus que de celles de ces autos qui passent dans la rue. Ces autres images ou représentations "proviennent, sans pour cela en être moins réelles, d'une source dite spirituelle, apparemment différente du monde physique"³³.

Nature et esprit; corps et âme. A travers les siècles, le monde occidental a débattu de la réalité de l'un et de l'autre, de la primauté à accorder à l'un ou à l'autre. Si le matérialisme a aujourd'hui l'écoute attentive de la majorité, cela n'est que le préjugé propre au XXe siècle, à l'"esprit du temps"³⁴, qui a une préférence marquée pour la matière. Mais le matérialisme et le spiritualisme ne sont au fond que deux théories, deux explications "également logiques, également métaphysiques, également arbitraires et également symboliques"³⁵.

L'expérience humaine n'est ni totalement du côté de la nature, ni totalement du côté de l'esprit. Une partie de mes images mentales seulement renvoie au monde physique; l'autre, à un univers spirituel. Pour respecter l'ensemble de mon expérience, il faut que "je déplace ma notion de réalité et la centre sur la psyché [...] . Nature et Esprit ne deviennent plus que les désignations d'origine des contenus psychiques qui se pressent dans ma conscience"³⁶.

³³ Ibid.

³⁴ L'homme à la découverte de son âme, p. 35-39.

³⁵ L'homme à la découverte de son âme, p. 37.

³⁶ L'homme à la découverte de son âme, p. 52.

Dans cette perspective, alors que la lumière de la recherche en sciences est habituellement tournée vers le monde extérieur, vers les objets de la connaissance, Jung assigne à la psychologie la tâche de diriger la lumière de l'entendement vers l'intérieur, vers le sujet de la connaissance.

Mais là se pose une autre difficulté: "la conscience de la psyché ne fait pas exception à cette loi générale d'après laquelle nous ne pouvons nous faire une représentation de l'essence de l'univers que dans la mesure où les conditionnements de notre organisme psychique le permettent"³⁷. Quelle connaissance pourra sortir de l'examen, par la psyché, de son propre fonctionnement? Je reviendrai plus loin sur cet aspect de la question.

Pour l'instant, revenons un peu en arrière. Avec Kant, Jung reconnaît que toute connaissance est de quelque manière "rattachée au sujet". La connaissance, pour lui, est un phénomène essentiellement psychique.

Mais il pourrait n'y avoir là aucun problème sérieux de la connaissance. On pourrait alors concevoir que

all knowledge is the result of imposing some kind of order upon the reactions of the psychic system as they flow into our consciousness – an order which reflects the behaviour of a metapsychic reality, of that which is in itself real³⁸.

C'est là un des postulats implicites de la conception quotidienne de la connaissance. Ma conscience rejoint la réalité, et ce qu'elle m'en dit correspond à la vérité. Avec la critique de Kant, les structures a priori de l'entendement limitent certes le domaine du connaissable, mais, à l'intérieur de ces limites, ma conscience me donne tout de même accès au réel:

Si [...] le système psychique coïncide avec la conscience ou lui est identique, nous pouvons, par principe, connaître tout ce

³⁷ Psychologie et religion, p. 84.

³⁸ Vol. 8, p. 171, para. 362.

qui est, d'une façon générale, susceptible de connaissance, c'est-à-dire toute ce qui se trouve à l'intérieur des limites de la théorie de la connaissance. Il n'existe dans ce cas aucune raison d'inquiétude dépassant celle que l'anatomie ou la physiologie éprouvent à l'égard de la fonction de l'oeil ou de l'organe de l'ouïe³⁹.

C'est ici que l'hypothèse de l'inconscient transforme la situation.

But should it turn out that the psyche does not coincide with consciousness, and, what is more, that it functions unconsciously in a way similar to, or different from, the conscious portion of it, then our disquiet must rise to the point of agitation⁴⁰.

Pour mieux saisir la nécessité de cette agitation, reprenons, par un autre biais, le chemin parcouru jusqu'ici. Une des plus grandes difficultés que l'on rencontre en lisant un auteur, c'est la conception personnelle que nous avons sur le thème à l'étude. Lire un auteur, chercher à le comprendre, cela implique que nous acceptions, au moins temporairement, de suspendre notre vision de l'univers pour arriver à saisir la sienne. Mais il est particulièrement ardu pour les Occidentaux que nous sommes de suspendre notre croyance à la suprématie et à l'objectivité du monde physique. "Un préjugé général veut encore que le fondement essentiel de notre connaissance soit exclusivement donné de l'extérieur"⁴¹. Nous accordons spontanément foi à notre croyance en la réalité de cette table que nous voyons, et cela nous semble une évidence de droit si, en plus de notre perception, nous pouvons constater un consensus à son sujet. Seul un fou, croit-on, peut nier l'existence objective de cette table.

Or le point fondamental de la conception de la réalité, chez Jung, c'est qu'il ne s'agit là, en fait que d'une croyance. Nous n'avons de cette table qu'une expérience indirecte – elle est toujours médiatisée par nos sens qui, évidemment, ne peuvent nous

³⁹ Racines de la conscience, p. 482.

⁴⁰ Vol. 8, p. 171, para. 362.

⁴¹ Racines de la conscience, p. 66.

en donner qu'une image conforme à leurs propres structures. Ce qu'elle est en elle-même, indépendamment des transformations qui lui viennent de mes sens, est et ne peut que demeurer un mystère.

Pour rendre le problème encore plus ardu, il en va de même pour toutes les dimensions de l'existence. Non seulement l'univers physique, mais l'univers psychique lui-même ne peut accéder, par la connaissance, au statut de vérité objective:

ce que nous posons avec le concept de "psyché", nous ne pouvons tout simplement ni le savoir, ni le saisir, car la psychologie est dans cette situation fâcheuse que l'observateur et la chose observée y sont en dernière analyse identiques. Par malheur, il n'existe pour elle au-dehors aucun point d'Archimède, puisque toute perception est de nature psychique, et que nous n'avons qu'une connaissance indirecte de données non psychiques⁴².

Toute connaissance, qu'il s'agisse de la psychologie ou de la physique, est entachée de façon inéluctable, de subjectivité: "il n'y a pas [...] de réalité expérimentale qui ne soit saisie et limitée par un a priori de la structure de la connaissance"⁴³.

S'il récuse la croyance en l'objectivité de la connaissance, et s'il met l'insistance sur son caractère psychique, Jung ajoute cependant qu'il ne s'agit pas "de se laisser aller à l'exagération en sens inverse et de tomber ainsi dans un psychologisme sans limite"⁴⁴.

Mais qu'entend-il par là? Où se trouve la limite acceptable? Et pourquoi faudrait-il éviter à tout prix ce "psychologisme sans limite"? Parce qu'il est affectivement insoutenable ou parce que les faits démontrent sa fausseté?

S'il est vrai que "tout ce dont nous prenons connaissance n'est fait que de matériaux psychiques", et si, par conséquent, "la psyché est l'entité réelle au suprême

⁴² Racines de la conscience, p. 267.

⁴³ Racines de la conscience, p. 91.

⁴⁴ Racines de la conscience, p. 92.

degré, puisqu'elle est la seule immédiate"⁴⁵, la distinction traditionnelle entre l'objet et le sujet tombe, et toute connaissance semble réduite à n'être plus qu'une description des contenus de ma psyché individuelle.

Rappelant les propos de Seifert, Baudouin commente ainsi cette position: "Il révèle aussi le danger de glisser par là vers un idéalisme à la Berkeley qui ne laisserait place à "aucun au-delà de la sphère psychique", mais souligne aussitôt que le bon sens de Jung ne franchit pas ce pas"⁴⁶.

Il me semble étrange d'avoir ici recours à cette notion de "bon sens" pour refuser, sans plus, la conclusion vers laquelle pointe l'ensemble des données d'un problème. Mais, alors, sur quoi Jung s'appuie-t-il pour refuser ce "psychologisme sans limite", qui me semble être la conclusion qui s'impose: parce que totalement psychique, toute connaissance est totalement subjective?

Le solipsisme apparaît à première vue l'aboutissement logique inévitable de la position jungienne. Je ne peux que postuler que mes images renvoient à un réel existant à l'extérieur de ma psyché; je ne peux que postuler que les autres humains existent "réellement", que l'univers physique qui me semble si évident n'est pas un de mes rêves, que les contenus de mon inconscient ne sont pas, en définitive, le fruit de mes projections. Ce sont là des affirmations métaphysiques, que je ne peux démontrer. Que je préfère croire que cette réalité existe en dehors de moi, cela est possible, et tout à fait compréhensible. Mais il n'y a là qu'une préférence de ma part. Qu'en est-il en réalité? Y a-t-il moyen de répondre à cette question?

Ainsi, lorsque Jung cherche à se sortir de l'isolement à l'intérieur du sujet kantien, il découvre la réalité du psychisme, qui est la seule expérience immédiate, la

⁴⁵ L'homme à la découverte de son âme, p. 51.

⁴⁶ Baudouin, L'oeuvre de Jung, p. 311.

réalité ultime. Mais il semblerait que, loin de le sortir de son isolement, cette découverte le condamne à s'y enfoncer encore davantage. L'entreprise de connaissance ne peut plus rien affirmer sur la nature de la matière, ni sur celle de la psyché. Ce ne sera qu'en interrogeant davantage les conceptions que Jung se faisait de l'inconscient, de la vérité et de la réalité, que se dégageront les principaux éléments propres à justifier son refus d'un "psychologisme" à ses yeux outrancier.

1.3 Le problème de l'équation personnelle

La section précédente soulignait l'objection épistémologique que Jung faisait à la conception quotidienne de la connaissance. J'ai essayé de montrer comment il se démarquait à la fois de celle-ci et de la critique kantienne dont il s'inspire largement, mais dont il tire des conséquences assez inusitées.

Dans cette section, je vais reprendre le problème de la subjectivité, mais à un autre niveau, plus rapproché de la conception courante. J'indiquais, au début de ce chapitre, que pour beaucoup de gens, la "subjectivité", c'est l'ensemble des facteurs personnels, souvent d'ordre affectif, qui influencent le jugement d'une personne et le rendent parfois suspect. Si on concède la plupart du temps qu'il s'agit là d'un problème fort sérieux, on ne le croit cependant pas irrémédiable. Ces facteurs subjectifs peuvent, au moins en principe, être éliminés. Grâce à diverses techniques, on peut les ramener à des dimensions si faibles qu'il ne vaut parfois plus la peine d'en parler.

Dans un premier temps, Jung ne fait que reprendre cette conception traditionnelle et optimiste lorsqu'il parle du "présupposé subjectif" de quelqu'un:

celui-ci est en général la résultante, élaborée avec plus ou moins de soin, de toute l'expérience que comporte la vie d'un individu. Ce présupposé subjectif jaillit de la rencontre, du tamponnement d'une psyché individuelle qui se heurte aux conditionnements de l'ambiance; c'est pourquoi il constitue,

dans la règle, une variante subjective d'une expérience collective⁴⁷.

Ainsi, affirmer que toute position de ma part est subjective, puisque je suis une femme, que je suis née dans la deuxième moitié du XXe siècle, que j'appartiens à une culture nord-américaine, et que tous ces éléments influent sur mon jugement, cela semble aller de soi, et n'être au fond qu'une lapalissade. Et pourtant, malgré l'évidence couramment reconnue de ce fait, il ne semble pas que cette constatation soit vraiment troublante. Si l'on fait attention, c'est-à-dire, si l'on travaille à prendre conscience de ses racines, de ses affects et de ses préjugés, et qu'on s'efforce d'en garder le contrôle, on peut en arriver à mettre entre parenthèses ces facteurs de discordance, et prendre une position objective, détachée de tous les sous-bassements de notre expérience personnelle. La subjectivité n'est qu'un problème pratique, non un obstacle infranchissable:

c'est pourquoi il faut rien moins qu'une auto-critique très poussée et qu'un travail comparatif très large pour parvenir à libérer mon jugement des limitations partiales qu'il entend faire régner⁴⁸.

Ainsi, pour favoriser "l'objectivité" des rapports entre l'analyste et son client, Jung reconnaît, avec Freud, la nécessité, pour tout analyste, de se soumettre lui-même à une analyse didactique qui ne peut certes garantir l'absence chez lui d'illusions et de projections, mais qui "peut au moins faire sentir à l'apprenti psychothérapeute de façon vivante la nécessité de l'auto-critique et développer en lui les dispositions qu'il a en ce sens"⁴⁹. Il est de première importance que l'analyste devienne conscient de ses préjugés personnels, et de ses conceptions des choses. Ainsi, il lui faut prendre conscience de ses croyances religieuses, politiques, raciales, sexuelles, économiques, pour ensuite

⁴⁷ Guérison psychologique, p. 236.

⁴⁸ Guérison psychologique, p. 236.

⁴⁹ Guérison psychologique, p. 238.

prendre un recul, une attitude critique envers elles, s'il ne veut pas être entraîné, aveuglément, par ses présupposés personnels, à condamner l'expérience d'un patient dont les valeurs et les points de vue, dans ces domaines, différeraient des siens. "Mais ces difficultés peuvent être éliminées grâce à de la bonne volonté, de la compréhension, des connaissances et de la sagesse"⁵⁰.

Passons rapidement sur les exigences pratiques que requiert l'acquisition de toutes ces qualités. Ce travail d'épuration ne peut qu'être ardu, long, et réservé à un petit nombre qui en a le goût, le courage et le loisir. Car,

de nos jugements [...] , seules les prémisses subjectives relèvent de notre sphère personnelle, et encore seulement en partie; quant à nos jugements généraux qui tiennent à notre conception des choses, nous les tenons en majeure partie, de la tradition commune et de l'influence de l'ambiance et ce n'est que pour une faible part qu'ils sont élaborés personnellement ou choisis consciemment⁵¹.

Ce qui revient à dire que chacun d'entre nous doit reconnaître qu'il est moulé par la société, l'époque dans laquelle il vit: "I find myself moulded by external and objective social influences"⁵². La sagesse populaire ne se préoccupe pas beaucoup de cette évidence, parce qu'une fois la porte ouverte dans cette voie, il n'y a pas de fin à la mise à jour des facteurs subjectifs susceptibles d'entacher mon jugement. Si je me mets à m'interroger sérieusement sur les facteurs responsables, au moins en partie, de ma conception du monde, et que je pousse la curiosité jusqu'à accorder ce même traitement aux conceptions du monde différentes des miennes, des gens qui m'entourent, une telle entreprise ne peut qu'entraîner la relativisation des diverses positions rencontrées.

⁵⁰ Guérison psychologique, p. 236-237.

⁵¹ Guérison psychologique, p. 240.

⁵² Vol. 16, p. 117, para. 241.

C'est alors que peut m'apparaître plus clairement l'énormité de cette entreprise. Je ne suis plus le résultat de quelques facteurs externes simples, mais le produit d'un nombre incalculable de données. Mon sexe, mon âge, mon éducation, mes expériences, mes traumatismes, mes rêves, mon état de santé, mon statut social et économique, tout concourt finalement à faire que je pense différemment de mon voisin, de mon frère. A cela s'ajouteraient, aujourd'hui, les données de base qui me viennent de mon héritage génétique: "So also I am moulded by internal and unconscious forces, which I have summed up under the term "the subjective factor" "53.

Aux présupposés subjectifs, relevant de mes préjugés personnels ou de ceux que j'ai hérité de "la tradition commune et de l'influence de l'ambiance"⁵⁴, s'ajoute donc le "facteur subjectif", plus global, c'est-à-dire l'ensemble des forces internes, conscientes ou inconscientes, qui influencent ma perception du monde. Il est évident que l'hypothèse de l'inconscient ajoute une dimension ignorée il y a quelques siècles à ce problème. Comprendre le thème de la subjectivité jungienne exigera donc que l'on explicite le rôle et l'influence de cet inconscient dans sa conception du monde.

C'est ici qu'on peut commencer à soupçonner l'extension de la notion d'équation personnelle. "Certes, il est capital de savoir où l'on va, mais il me semble tout aussi important de savoir qui y va, et ce "qui" implique toujours un "d'où" "⁵⁵. Lorsque Jung veut préciser "qui y va", il tient compte de l'ensemble des facteurs (présupposés subjectifs, facteurs subjectifs) qui entrent en jeu dans le développement de cette personne. Et, cet ensemble de facteurs, d'influences, cette totalité constitutive de qui je suis (ce qui est, à proprement parler, mon "équation personnelle"), ne représente pas pour Jung,

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Guérison psychologique, p. 240.

⁵⁵ Psychologie et alchimie, p. 149, para. 148.

contrairement à la croyance populaire, une dimension de moi dont je pourrais, moyennant même quelque héroïque sacrifice ou ascèse, me dépouiller:

I hold that, in spite of all abstraction, objectivity, absence of bias, and empiricism, everyone thinks as he thinks and sees as he sees. [...] It would be vain to imagine – gamely competing with the Baron Munchausen – that one could disembarass oneself of one's own weight and thus get rid of the ultimate and most fundamental of all premises – one's own disposition⁵⁶.

Le scientifique, le poète, le philosophe, l'amoureux, en ce sens, sont toujours égaux. Qui ils sont, individuellement, quelle est leur équation personnelle à chacun d'entre eux, voilà ce qui constitue une donnée dont ils ne peuvent, bon gré mal gré, se séparer. On ne saurait donc plus décréter que l'objectivité est entièrement du côté des sciences, et que les poètes sont seulement subjectifs. Si Jung continue à faire une différence entre l'arbitraire et le scientifique, l'empirique, ce n'est pas parce que la science aurait le privilège de l'objectivité, et que la poésie serait, par contraste, enlisée dans la subjectivité. Ceci laisse entrevoir que la notion même de ce qui est objectif trouve chez Jung un sens différent de celui que lui confère l'usage traditionnel.

Il ne s'agit évidemment pas pour Jung, de réduire la valeur d'une équation mathématique au même plan qu'un préjugé racial, ou qu'une préférence non critique pour un parti politique. Mais même le travail du scientifique relève d'une équation personnelle. "Car une hypothèse ne repose pas seulement sur l'expression soi-disant manifeste de l'expérience, mais aussi sur le jugement et l'équation personnelle de l'auteur"⁵⁷. Ce qui joue, ici, c'est la totalité de la personne: "chacun se trouve aux prises avec une disposition psychique qui limite considérablement sa liberté, oui, la rend

⁵⁶ Vol. 18, p. 771, para. 1732.

⁵⁷ Guérison psychologique, p. 313.

presque arbitraire"⁵⁸. Cette disposition psychique relève, certes, de la conscience de l'individu, mais celle-ci n'est qu'une partie de la psyché totale, dont elle dépend pour l'essentiel:

La conscience est analogue à la perception; comme cette dernière, elle est soumise à des conditions et à des limitations. On peut, par exemple, être conscient à divers niveaux, dans un cercle étroit ou large, de manière plus ou moins superficielle ou profonde. Cependant, ces différences de degré sont fréquemment aussi des différences de nature, dans la mesure où elles dépendent de l'évolution de la personnalité dans sa totalité, c'est-à-dire de la qualité du sujet qui perçoit⁵⁹.

Parmi les facteurs constitutifs de l'équation personnelle d'un individu, je chercherai plus loin à préciser certaines des structures constitutives de la psyché consciente. Il me faudra insister d'abord sur le type psychologique de l'individu, qui détermine son approche particulière de la réalité. C'est la querelle entre Freud et Adler qui fut à l'origine des recherches de Jung qui aboutirent à ses Types psychologiques:

Cet état de fait [théories incompatibles de Freud et d'Adler] correspond à l'existence, chez ces deux auteurs, d'une équation personnelle, d'un préjugé subjectif qui ne furent, ni l'un ni l'autre, soumis à la critique. [...] C'est ce qui explique que je me sois heurté à la nécessité immédiate de rechercher de façon générale en fonction de quelles attitudes les hommes sont susceptibles d'aborder les objets (quels que soient ceux-ci) avec lesquels ils se trouvent confrontés⁶⁰.

Cette typologie repose sur la découverte des deux attitudes fondamentalement opposées de l'introversion et de l'extraversion. Si elle est responsable d'incompréhensions fréquentes entre les individus, elle est aussi à l'origine des divergences de fond entre la mentalité empiriste propre à l'Occident, et la mentalité plus spirituelle de l'Orient. C'est

⁵⁸ Psychologie et religion, p. 171.

⁵⁹ Psychologie et orientalisme, p. 206.

⁶⁰ Guérison psychologique, p. 235.

sur une attitude d'extraversion que repose l'idée occidentale de la causalité, alors que la notion de synchronicité serait le principe explicatif propre à l'Orient. Notre science ne serait que la façon typiquement occidentale de comprendre le monde, une façon extravertie partielle, incomplète et subjective, qui demanderait à être complétée par la perspective tout aussi incomplète et subjective de la pensée introvertie de l'Orient.

Ainsi, pour comprendre qui est la personne qui parle, il est utile de savoir d'où elle vient. Or la conscience occidentale, généralement extravertie, est de plus profondément marquée de l'empreinte du christianisme, que Jung décrit comme un moment nécessaire, une étape essentielle de l'évolution de la conscience. Il faudra donc examiner l'impact du mythe chrétien, de cette transformation chrétienne du mythe du héros que représente le Christ, pour voir sur quel sol, et avec quelles racines, se bâtit l'équation personnelle de l'Occidental.

Ces thèmes seront examinés à l'intérieur du chapitre 4. Mais avant d'étudier ces problèmes relatifs à la structure de la psyché consciente, ou psyché subjective, je vais essayer de préciser quelques-uns des éléments de l'équation personnelle de Jung.

CHAPITRE II

L'EQUATION PERSONNELLE DE C.G. JUNG

2.1 Position du problème

Ce chapitre cherche à préciser l'équation personnelle de Jung, c'est-à-dire l'équation qui fut la sienne. Si les éléments qui sont utilisés ici proviennent principalement de son autobiographie, ce chapitre n'est pas motivé par une curiosité biographique, mais par le paradoxe d'un auteur d'envergure qui, sa vie durant, revendique à hauts cris le titre d'empiriste, et qui, sporadiquement, mais tout particulièrement dans son autobiographie, avoue que ses recherches ont, pour l'essentiel, pris racine dans ses rêves et ses visions personnelles: "I have not been led by any kind of wisdom; I have been led by dreams, like any primitive"⁶¹. Ce paradoxe est tel qu'un de ses biographes, Colin Wilson, en vient à l'accuser de dissimulation:

Les lecteurs de ses autres livres découvrent en outre un point qu'il s'était toujours employé à dissimuler: le psychologue scientifique était une image publique, dans une certaine mesure une illusion délibérée⁶².

⁶¹ Vol. 18, p. 286. para. 674.

⁶² Colin Wilson, Carl Gustav Jung, le seigneur de l'inconscient, p. 163.

L'ensemble des textes de Jung sont, à son avis, remplis des "multiples obstructions qu'il a délibérément semées afin de masquer sa subjectivité passionnée"⁶³.

Je soutiens, quant à moi, qu'il ne s'agit pas de dissimulation. Wilson affirme⁶⁴ que ce n'est qu'après son infarctus de 1944 que Jung commence enfin à mettre cartes sur table. Or, la première citation de la page précédente est tirée d'un séminaire donné à Londres en 1939. En fait, Jung ne cherche pas à masquer sa subjectivité, aussi passionnée soit-elle. Une bonne partie de ses travaux examine au contraire l'inévitable présence de la subjectivité, et la retrouve à l'oeuvre dans toutes les dimensions de l'activité consciente de l'être humain. Lorsqu'il se réclame de l'empirisme, c'est qu'il tient à tout prix à départager les éléments qui lui sont personnels, et ceux qui appartiennent à l'ensemble des humains. Il s'efforce de replacer les découvertes qui lui viennent, il est vrai, principalement de son expérience personnelle de l'inconscient, dans le domaine de la réalité humaine la plus universelle possible. C'est donc du côté de sa conception du travail scientifique et de l'empirisme qu'il faudra chercher pour vérifier si ses revendications à l'empirisme et au titre de travailleur scientifique sont légitimes ou non. C'est là un des objectifs du troisième chapitre. Je tenterai de montrer dans la section qui suit, que si Wilson peut accuser Jung de dissimulation, c'est parce qu'il n'a jamais pris au sérieux l'hypothèse de base de la typologie de Jung, à savoir l'existence de types psychologiques différents qui entraîne comme résultat concret que certains individus voient le réel autrement que d'autres, sans que l'on puisse pour autant refuser à leur conception du monde leurs lettres de créance.

On peut s'objecter, cependant, devant l'intention de ce chapitre. On croit souvent qu'il vaut mieux étudier et évaluer la pensée d'un auteur pour elle-même, indépendam-

⁶³ Ibid.

⁶⁴ C. Wilson, ouvrage cité, p. 151.

ment de l'auteur lui-même, de ses circonstances et de ses intentions, et que, pour y arriver, les éléments psychologiques ou biographiques ne sont d'aucune utilité. Après tout, dira-t-on, les équations d'Einstein sont, ou ne sont pas, valides, indépendamment de son caractère et des péripéties de sa vie, qu'il s'agisse des traumatismes de son enfance ou des événements, personnels et sociaux, qui ont entouré l'époque où il a formulé ses équations. Pourquoi en irait-il autrement pour Jung? Ou bien l'inconscient collectif est une hypothèse défendable, ou bien il ne l'est pas. et cela, au fond, n'a rien à voir avec Jung!

Notons, tout d'abord, qu'il va de soi que l'interrogation sur l'équation personnelle d'un auteur n'élimine pas la nécessité de l'examen du contenu théorique de ses travaux. Mais l'intention, dans les deux cas, n'est pas la même. Quelqu'un peut désirer tout simplement mieux comprendre ce que les textes étudiés peuvent signifier, pour lui, en gardant à l'esprit le fait que rien ne prouve que ce qu'il en a compris est bien ce que voulait signifier leur auteur. Lorsque l'on se pose, à l'égard de ces textes, la question de leur vérité, on oublie souvent que le sens qu'on leur accorde ne va pas de soi. C'est alors une entreprise légitime que de vouloir tout d'abord cerner davantage leur signification. C'est ici qu'intervient la problématique de l'influence de l'équation personnelle de leur auteur. Il est évident qu'une hypothèse ne voit pas le jour à une époque précise sans porter les stigmates de son époque. Et celui qui, 20 ans ou 200 ans plus tard, examine cette hypothèse, est lui aussi le résultat de son époque, dont il a intégré, souvent sans le savoir, les préjugés et les conceptions, et cela même lorsqu'il s'agit d'une hypothèse de nature empirique:

L'intellect empirique qui s'adonne à un travail casuistique de détails incorpore, nolens volens, les conceptions qu'il se fait des choses et les a priori qui en découlent, non seulement dans l'ordonnance, mais aussi dans l'appréciation de ses

matériaux, voire même jusque dans la description en apparence la plus objective de ses constatations empiriques⁶⁵.

Faut-il rappeler que l'opposition d'Einstein à la mécanique ondulatoire ne reposait, au fond, que sur une préférence tout à fait personnelle: "je ne peux invoquer aucun argument logique pour défendre mes convictions, si ce n'est mon petit doigt, seul et faible témoin d'une opinion profondément ancrée dans ma peau"⁶⁶.

Si même des physiciens peuvent préférer une conception de la matière à une autre, cela ne peut que relativiser les prétentions à l'objectivité ou à la vérité de leurs théories. Ce qui ne signifie évidemment pas qu'elles soient fausses! Je reviendrai plus loin sur cette notion de vérité, qui ne peut que subir une transformation radicale dans un univers où l'omniprésence de la subjectivité dans toutes les activités de la conscience est explicitement reconnue.

Même si Jung réclame pour ses théories et ses hypothèses le statut d'ouvrage scientifique, elles portent, elles aussi, leur mesure de subjectivité:

it seemed to me that my reflections were suspect [...] in principle, because I am profoundly convinced that the "personal equation" has a telling effect upon the results of psychological observation. The tragic thing is that psychology has no self-consistent mathematics at its disposal, but only a calculus of subjective premises⁶⁷.

Il faudra examiner, plus loin, quelles limites sont imposées à la connaissance psychologique par sa méthode et par la nature de son objet.

S'il est clair, pour Jung, que toute hypothèse scientifique est relative à son époque, d'autres limites relevant de dimensions plus individuelles s'ajoutent à cette constatation. Dans son livre sur les Types psychologiques, Jung veut faire la démon-

⁶⁵ Guérison psychologique, p. 314.

⁶⁶ Cité dans M. Merleau-Ponty, Signes, Paris, Gallimard, 1960, p. 243.

⁶⁷ Vol. 8, p. 216, para. 421. C'est moi qui souligne.

tration des limites qu'impose au jugement individuel un des facteurs subjectifs personnels inéluctables, à savoir le type psychologique même de la personne qui affirme quelque chose. Le type d'un individu – qu'il s'agisse d'Einstein ou de Jung – est un des éléments objectifs de l'équation personnelle dont on ne saurait faire l'économie si on veut rendre justice à la pensée de quelqu'un. A l'objection de l'inutilité d'une interrogation sur la psychologie d'un auteur, Jung répliquerait que le type même d'Einstein n'était pas indifférent à sa théorie de la relativité. Et cela est encore plus évident pour les domaines dans lesquels l'activité de l'esprit se penche sur du non-quantifiable. Ainsi, à propos de Kant, il affirme: "Nous croyons même que la personnalité de Kant a été un présupposé non accessoire de la Critique de la raison pure"⁶⁸

Il va sans dire que la réponse la plus fondamentale à l'objection contre l'investigation des éléments biographiques et psychologiques ne réside pas d'abord dans l'acquiescement de Jung à cette entreprise. Mais identifier l'équation personnelle de Jung, cela ne revient en aucune manière à tenter de débusquer, dans tous les recoins où ils pourraient encore se terrer, les moindres éléments personnels, dans l'espoir d'en arriver par la suite à départager ce qui serait subjectif, et qu'il faudrait par conséquent éliminer, du résidu objectif qui seul mériterait un examen plus poussé.

Cette conception présuppose en effet que l'équation personnelle est surmontable, et qu'une fois dépouillée de ses relents subjectifs, une oeuvre vaut alors par elle-même. Cela revient à dire que la vérité des écrits de Jung relèverait de critères objectifs, tout à fait extérieurs à Jung. Or c'est cette croyance même à un mystérieux regard impartial, ou, pour reprendre une expression chère à Jung, cette croyance en l'existence d'un miraculeux "point d'Archimède" qui me permettrait d'atteindre une vision

⁶⁸ Racines de la conscience, p. 92.

non située de la réalité, c'est cela même qui est nié par l'hypothèse de l'équation personnelle.

Ce chapitre veut donc mettre de l'avant quelques-uns des éléments propres à l'équation personnelle de Jung. Il s'agira tout d'abord d'identifier son type psychologique, ce qui permettra de mieux comprendre le désir d'empirisme de Jung, et de mieux cerner la perspective sur le monde qui fut la sienne. Puis, j'essaierai de comprendre quel fut le "mythe" de Jung, ce point de jonction entre sa vie et son oeuvre, pour illustrer à quel point ses théories ne sont que sa tentative de quitter l'isolement d'un univers purement subjectif, en cherchant par le biais de la compréhension scientifique à leur donner des bases solides, objectives.

2.2 Le type de Jung

Le type psychologique est une des données de base responsable au moins en partie de la conception du monde de toute personne. Comme conséquence directe, "toute théorie sur les processus psychiques doit admettre qu'elle n'est, elle-même, qu'un processus psychologique, expression d'un type de psychologie humaine qui existe"⁶⁹. Une interrogation sur l'équation personnelle de Jung doit donc préciser le type qui était le sien, puisque de son type découlera une manière particulière d'entrer en contact avec la réalité, et ses théories ne seront alors que celles propres à ce type particulier d'humain, tout aussi vraies (ou tout aussi fausses) que celles que pourraient proposer les autres types.

Mais qu'est-ce qu'un type psychologique? Rappelons brièvement l'essentiel. Toute expérience implique deux dimensions: celle du sujet et celle de l'objet. La con-

⁶⁹ Types psychologiques, p. 486.

science, constate Jung, est spontanément tournée de préférence vers l'un ou l'autre de ces pôles. Jung appelle attitude introvertie l'attitude de la personne qui s'oriente principalement et habituellement par la dimension subjective de l'expérience. Il nomme extravertie l'attitude tournée davantage vers le monde des objets. L'Orient a surtout cultivé l'orientation introvertie, alors que l'Occident, préoccupé par l'univers des objets, est davantage extraverti.

Cette notion permet de comprendre certaines tensions récurrentes dans l'histoire de la pensée occidentale. Au nominalisme qui s'intéresse à la réalité sensible des choses, s'oppose le tempérament réaliste qui reconnaît d'abord la réalité de l'idée, de l'abstrait, de l'universel. "En tant qu'empiriste, il me faut constater qu'il existe un tempérament pour lequel les idées sont des essences et non pas de simples noms"⁷⁰. C'est ainsi que pour Anselme, qui avait un tel tempérament introverti, il n'y a pas de difficulté dans l'argument ontologique, alors que pour un extraverti comme Gaunilon, un tel raisonnement constitue un sophisme tout à fait inacceptable.

Mais l'attitude d'un individu ne suffit pas à elle seule à décrire son point de vue sur le monde. Jung ajoute ici la notion de fonction. La psyché comporte quatre fonctions, qui constituent des manières différentes de s'orienter dans l'univers, intérieur ou extérieur. Une de ces fonctions, c'est la sensation: elle est la fonction du réel, qui me dit qu'il y a quelque chose devant moi; la pensée me permet elle d'identifier cet objet, de lui donner un nom; avec le sentiment (feeling-value), j'évalue son importance pour moi; je découvre s'il est bon ou mauvais pour moi; enfin, la dernière fonction, l'intuition, permet de pressentir l'orientation de cet objet, son avenir. Chaque personne se caractérise par la prédominance de l'une ou l'autre de ces fonctions qui constitue sa fonction supérieure: "chacun vit de façon plus ou moins exclusive grâce à sa fonction

⁷⁰ Racines de la conscience, p. 90.

dominante"⁷¹. La quatrième fonction, dite fonction inférieure, est peu développée chez la plupart des individus. Ce qui fait, par exemple, qu'une personne de type pensée chez qui la fonction inférieure sera constituée par le sentiment, aura énormément de difficulté à comprendre une personne du type sensation; cette fonction ayant été maintenue chez elle dans un état primitif et archaïque, elle n'a que très peu de finesse, et n'est pas soumise au contrôle de l'intention ou de la volonté.

Lorsqu'on l'interroge sur son type général d'attitude, Jung reconnaît que tous le disent introverti⁷². Quant à son type fonctionnel:

J'ai toujours pensé, depuis ma plus tendre enfance, et j'avais aussi beaucoup d'intuition. J'avais, de plus, pas mal de difficultés avec le sentiment, et mon contact avec la réalité n'était pas particulièrement brillant. J'étais souvent en désaccord avec la réalité des choses. Tout cela vous donne tous les éléments nécessaires à un diagnostic⁷³.

Quel serait ce diagnostic? Ce texte nous dit qu'il s'oriente principalement à l'aide de l'intuition et de la pensée, et que ses deux fonctions moins différenciées sont la sensation et le sentiment. Mais dans quel ordre? Pour le savoir, il faut essayer de découvrir laquelle de ces deux fonctions moins différenciées est la fonction inférieure. Aniël Jaffé, qui fut un temps sa secrétaire, le présente comme un homme colérique, grognon, facilement soumis à des emportements violents⁷⁴. C. Wilson en parle comme d'"un enfant gâté, dont on a trop souvent fait les quatre volontés"⁷⁵. Cela permet de sup-

⁷¹ L'homme à la découverte de son âme, p. 112.

⁷² C.G. Jung parle, p.201.

⁷³ C.G. Jung parle, p. 339.

⁷⁴ Jaffé, A., From the Works and Life of C.G. Jung, p. 101,112-116.

⁷⁵ Wilson, ouvrage cité, p. 147.

poser qu'il a eu, jusqu'à la fin, "pas mal de difficultés avec le sentiment". Quant à la sensation, il semblerait que son contact avec la "réalité des choses" se soit grandement amélioré au cours de sa vie. Il y a travaillé par le biais de sa peinture, de son travail manuel lors de la construction de la tour à Bollingen – lorsqu'il apprit à tailler et à sculpter des pierres et qu'il s'essaya au métier de maçon – et par les nombreux travaux manuels qui furent nécessaires pour vivre à Bollingen.

Mon hypothèse est la suivante: la fonction dominante de Jung est la pensée; ses fonctions auxiliaires sont, dans l'ordre, l'intuition et la sensation, et sa fonction inférieure est le sentiment. Ce qui, dans sa typologie, caractérise le type de pensée introvertie.

Il est intéressant de mettre en parallèle certains textes de son autobiographie avec la description qu'il donne du type penseur introverti dans les Types psychologiques. On a alors l'impression de trouver dans la vie de Jung une excellente illustration de ce modèle théorique.

1. Jung est un introverti, c'est-à-dire globalement, quelqu'un pour qui les événements intérieurs ont plus de poids que les faits extérieurs:

LES TYPES PSYCHOLOGIQUES

une pensée qui n'est ni déterminée par des faits objectifs, ni dirigée d'après des données objectives, donc une pensée qui part de la donnée subjective, se tourne vers des idées ou des réalités de nature subjective (Types, p. 337).

MA VIE

Les circonstances extérieures ne peuvent remplacer les expériences intérieures. C'est pourquoi ma vie a été pauvre en événements extérieurs. Je n'en parlerai guère car cela me paraîtrait vide et sans poids. Je ne puis me comprendre que par les aventures intérieures (Ma vie, p. 21).

Car les questions auxquelles, de par mon destin, je devais donner réponse, les exigences auxquelles j'étais confronté, ne m'abordaient pas de l'extérieur, mais provenaient précisément du monde intérieur (Ma vie, p. 223).

2. Pour le type "pensée introvertie", le travail de la réflexion porte sur des images intérieures, accaparantes, qu'il lui faut amener au grand jour:

La description et le développement de l'idée subjective, de l'image symbolique initiale, qui plane plus ou moins obscurément devant son regard intérieur, lui paraît d'une importance capitale (Types, p. 374).

Quant à moi, j'ai été happé par ce même rêve d'où est née, dès mes onze ans, mon oeuvre principale. Ma vie est imprégnée, tissée, unifiée par une oeuvre, et axée sur un but, celui de pénétrer le secret de la personnalité. Tout s'explique à partir de ce point central et tous mes ouvrages se rapportent à ce thème (Ma vie, p. 240).

Je puis dire que je ne me suis jamais éloigné de mes expériences initiales. Tous mes travaux, tout ce que j'ai créé sur le plan de l'esprit proviennent des imaginations et de rêves initiaux. Cela commença en 1912, voilà bientôt cinquante ans. Tout ce que j'ai fait ultérieurement dans ma vie est déjà contenu dans ces imaginations préliminaires (Ma vie, p. 224).

toute mon activité ultérieure consista à élaborer ce qui avait jailli de l'inconscient au long de ces années et qui tout d'abord m'inonda. Ce fut la matière première pour l'oeuvre d'une vie (Ma vie, p. 232).

3. Il s'agit en effet de rejoindre le réel, à partir de cette idée intérieure, pour montrer qu'elle n'est pas qu'une pure fantaisie:

elle [la pensée introvertie] veut atteindre le réel, voir comment les faits extérieurs remplissent le cadre de ses idées, et sa puissance créatrice se confirme dans la production de l'idée qui n'était pas dans les faits extérieurs, mais en est néanmoins l'expression abstraite la plus adéquate (Types, p. 374).

je devais en outre essayer de placer ce que je découvrais sur le terrain de la réalité; sinon, mes expériences n'en resteraient jamais qu'à l'état de préjugés subjectifs non viables (Ma vie, p. 224).

sa tâche est terminée lorsque l'idée créée par elle semble surgir des faits extérieurs qui, à leur tour, en démontrent la valeur (Types, p. 374).

Ce n'est qu'avec Mysterium Coniunctionis que ma psychologie a été définitivement placée dans la réalité et qu'elle a été reprise dans son ensemble en sous-oeuvre, grâce à des matériaux historiques. Ainsi ma tâche était accomplie, mon oeuvre faite et désormais elle peut tenir debout (Ma vie, p. 258).

4. Pour sortir de l'isolement à l'intérieur de son propre univers subjectif, le penseur introverti doit s'adresser aux autres. Il lui faut traduire son monde intérieur dans un langage qu'ils puissent comprendre:

il lui faut toujours s'insérer dans les connaissances admises et admissibles momentanément, pour devenir une vérité pratique de quelque importance vitale (Types, p. 375).

Je m'aperçus que l'on aboutit à rien si l'on ne s'entretient pas de ce qui est connu de tous. Est naïf celui qui ne comprend pas quelle injure il inflige à ses semblables en leur parlant de ce qu'ils ignorent. [...] Il me semblait bien que j'étais une fois et en quelque lieu tombé dans une vallée de diamants, mais je ne pouvais convaincre personne et même pas moi-même, à y regarder de plus près, que les échantillons de pierre que j'en avais rapportés étaient autre chose que du simple gravier (Ma vie, p. 129-130).

5. Mais traduire un monde intérieur, le réaliser dans le monde concret, cela exige, au XXe siècle, que l'on fasse appel aux faits, puisque le langage dominant de l'époque relève des sciences empiriques. Mais les faits ne sont jamais, pour le penseur introverti, que le moyen de démontrer la vérité de l'univers intérieur, et ils ne valent qu'en ce sens:

Les faits ne sont rassemblés que comme preuves, jamais pour eux-mêmes, sauf, le cas échéant, en guise d'hommage à l'extraversion (Types, p. 374).

J'avais compris qu'une idée nouvelle, voire un aspect inhabituel, ne peut se faire admettre que par des faits. [...] Je compris qu'au fond, faute de mieux, je ne faisais que pérorer au lieu d'apporter des faits qui, d'ailleurs, me manquaient totalement. Car, je n'avais rien en main. Plus que jamais j'étais poussé vers l'empirisme (Ma vie, p. 129).

6. D'après la typologie jungienne, la pensée introvertie a comme fonction rationnelle inférieure correspondante le sentiment extroverti. Et c'est le propre de toute fonction inférieure d'être primitive, archaïque, non différenciée:

La peur des femmes en fait partie (Types, p. 379).

je fus toujours méfiant dès qu'on prononçait le mot "amour". Le sentiment qu'éveillait toujours en moi le "féminin" fut longtemps et spontanément qu'on ne pouvait, par nature, lui faire confiance (Ma vie, p. 27).

j'ai été méfiant à l'endroit des femmes et je n'ai jamais été déçu par elles (Ma vie, p. 27).

Tous ces parallèles soulignent clairement qu'en considérant la pensée de Jung, il est utile de tenir compte des caractéristiques propres à son type. Le penseur introverti est celui qui réfléchit non d'abord sur le monde extérieur, mais sur son propre univers intérieur. Il cherche désespérément à trouver dans le monde extérieur les appuis essentiels qui lui éviteraient l'isolement à l'intérieur de son univers purement subjectif.

2.3 Le mythe de Jung

Cette section explicitera un autre élément de l'équation personnelle de Jung, à savoir le mythe qui dirigeait sa vie. Pour alléger la présentation de cette section, je ne mettrai en bas de pages que les références des citations non tirées de Ma vie. Les pages entre parenthèses renvoient toutes, dans cette section, à l'autobiographie.

Jung rapporte qu'en 1912, il se savait "in great inner difficulties. [...] It was a time of Sturm und Drang"⁷⁶. C'était l'époque du milieu de la vie, dans laquelle l'individu se voit interpellé par l'inconscient à un changement intérieur qui vise à l'élargissement de sa conscience. Il venait de publier les Métamorphoses et symboles de la libido, qui consacrèrent sa rupture avec Freud. Ce livre portait entre autres sur le mythe du héros, sur le thème de la conscience luttant contre les ténèbres de l'inconscient. C'est alors que naquit en lui une interrogation sur son mythe personnel:

- Mais dans quel mythe vit l'homme de nos jours?
- Dans le mythe chrétien, pourrait-on dire.
- Est-ce que toi tu vis dans ce mythe? demanda quelque chose en moi.
- Si je réponds en toute honnêteté, non! Ce n'est pas le mythe dans lequel je vis. [...]
- Mais quel est ton mythe, à toi, le mythe dans lequel tu vis (p.199)

Jung ne put répondre. C'est à cette question qu'il travailla une bonne partie de sa vie et qui inaugura l'époque (1912-1917) de sa confrontation avec l'inconscient.

"Le sens de mon existence est que la vie me pose une question. Ou inversement, je suis moi-même une question posée au monde"(p. 362). C'est cette interrogation sur son mythe qui l'amena à sa découverte du caractère objectif de la psyché, à ses recherches sur l'alchimie qui lui firent réaliser l'existence du processus d'individuation à l'oeuvre dans l'inconscient, et lui permirent de concevoir le Christ comme l'image occi-

⁷⁶ Vol. 18, p. 724, para. 1636.

dentale privilégiée de cette totalité que vise l'inconscient. Il en vint à comprendre que le mythe directeur de sa vie était "un archétype impersonnel qui tient aujourd'hui le monde entier en haleine et qui m'a particulièrement saisi [...], l'imperfection de l'image chrétienne de Dieu" (p. 362).

Son autobiographie répond à ce souci d'en arriver à comprendre davantage son propre mythe: "J'ai donc entrepris aujourd'hui, dans ma quatre-vingt troisième année, de raconter le mythe de ma vie" (p. 19). Ce mythe n'est absolument pas dissociable de son travail scientifique. Bien qu'il ait refusé que ses propos, recueillis par Aniéla Jaffé, et qui constituent son autobiographie, fassent partie de ses oeuvres complètes, parce qu'il ne les considérait ni comme une oeuvre scientifique, ni comme un de ses écrits – même s'il a effectivement rédigé lui-même certaines sections –, il n'en demeure pas moins qu'à plusieurs reprises, et de façon particulièrement emphatique, il insiste pour relier intimement sa vie et son oeuvre. Il est ce qu'il a vécu, et ne veut reconnaître aucun hiatus entre l'homme et l'auteur:

L'"autobiographie", c'est ma vie considérée à la lumière de ce que j'ai élaboré. Ma vie et mon oeuvre sont identiques; l'une est l'autre. [...] Ma vie est en quelque sorte la quintessence de ce que j'ai écrit et non l'inverse. Ce que je suis et ce que j'écris ne forment qu'un. Toutes mes idées et tous mes efforts, voilà ce que je suis. Ainsi, l'"autobiographie" n'est que le petit point qu'on met sur l'i" (p. 16. C'est moi qui souligne).

Cette section fera ressortir ce fil directeur de la vie et de l'oeuvre de Jung. Je chercherai cette trame en me laissant guider principalement – mais non exclusivement – par les principaux points de repère venus du monde intérieur de Jung, c'est-à-dire les rêves et les imaginations marquant les diverses étapes de sa vie. "Tous les problèmes qui me préoccupèrent humainement ou scientifiquement furent anticipés ou accompagnés par des rêves" (p. 248). S'il est vrai que Jung est un penseur introverti, il est tout à fait normal que son oeuvre soit l'extériorisation des événements intérieurs, l'explicitation de son univers personnel. "Mes oeuvres peuvent être considérées com-

me autant de stations de ma vie; elles sont l'expression de mon développement intérieur"(p. 258).

Une des premières certitudes que Jung découvrit en lui, très jeune, fut la croyance en un destin qui s'accomplit à travers la vie d'un individu. Au-delà des choix conscients, chacun réalise son destin, et chacun doit chercher la réponse à la question que sa vie pose au monde. "Dès le début, j'avais en moi le sentiment d'une destinée implacable, unique, comme si j'avais été placé dans une vie qu'il fallait accomplir. [...] Personne ne put jamais m'enlever la certitude que j'étais placé là pour faire ce que Dieu voulait et non pas ce que moi je voulais" (p. 68).

Certes, une telle conviction ne va pas de soi. Chacun croit la plupart du temps à des choix libres, conscients, qui orientent sa vie. Mais cela n'est qu'illusion. Toute vie s'édifie sur la base de données hors du contrôle de la volonté: l'héritage culturel, et génétique, celui des expériences qui nous arrivent, bon gré mal gré, tout cela décrit davantage le sort de girouettes ballottées au gré des vents que celui de seigneurs maîtres de leur destinée.

Bien que nous ayons, nous autres hommes, notre propre vie personnelle, nous n'en sommes pas moins, par ailleurs, dans une large mesure, les représentants, les victimes et les promoteurs d'un esprit collectif, dont l'existence se compte en siècles. Nous pouvons, une vie durant, penser que nous suivons nos propres idées sans découvrir jamais que nous n'avons été que des figurants sur la scène du théâtre universel. Car il y a des faits que nous ignorons et qui pourtant influencent notre vie, et ce d'autant plus qu'ils sont inconscients (p. 114).

Quel fut le destin, le mythe de Jung? J'ai mentionné, plus haut, qu'il était lié à "l'imperfection de l'image chrétienne de Dieu" (p. 362). Ce fut le premier rêve dont il se souvienne – le rêve prémonitoire de l'enfance – qui l'initia à l'image sombre de Dieu, "au mystère de la terre [...], au royaume des ténèbres". Vers trois ou quatre ans, il eut un cauchemar qui lui apparut comme la révélation d'un dieu souterrain qui de quelque manière se rattachait au Seigneur Jésus dont lui parlaient ses parents. Ce rêve demeura

un secret, une découverte qu'il devait taire. Mais il eut pour conséquence que "Le "Seigneur Jésus" n'a jamais été, pour moi, tout à fait réel, jamais tout à fait acceptable, jamais tout à fait digne d'amour, car toujours je pensais à sa contrepartie souterraine comme à une révélation que je n'avais pas cherchée et qui était épouvantable" (p. 32). Les adultes qui parlaient du Seigneur Jésus, rempli d'amour, de lumière, de clarté, semblaient ignorer cet autre aspect, caché, de la divinité sombre et redoutable.

Vers onze ans, l'idée de Dieu remplaça l'image pas "tout à fait réelle" du Seigneur Jésus. Un beau jour d'été, alors qu'il passait devant la cathédrale de Bâle, Jung se mit à rêvasser à la beauté de l'univers, à cette cathédrale en particulier. Il eut soudain l'angoissante impression qu'une idée terrible se présentait à sa conscience, et qu'il devenait impérieux d'arrêter de penser, s'il voulait bloquer ce qui naissait en lui. Les jours suivants l'amènèrent à réaliser qu'il n'était pas, lui-même, responsable de cette idée qui voulait s'imposer à lui, et qu'elle avait sa source en une autre volonté que la sienne: "Qui donc me parle ainsi? [...] Je ne doutais jamais que ce fût Dieu ou le diable qui parlât ou agît ainsi, car je sentais fort bien que ce n'était pas moi qui avais eu ces pensées ni créé ces images" (p. 68).

Mais Dieu peut-il vouloir que lui, cet enfant de onze ans, accepte l'idée scandaleuse qu'il lui envoyait? Réfléchissant sur la désobéissance d'Adam et de Eve, Jung en conclut que "c'était l'intention de Dieu qu'il commette ce péché" (p. 58). Décidant de se plier devant ce qu'il pensait être la volonté de Dieu, il laissa venir l'image: "Dieu est assis sur son trône d'or très haut au-dessus du monde et de dessous le trône un énorme excrément tombe sur le toit neuf et chatoyant de l'église; il le met en pièces et fait éclater les murs" (p. 59). Il interpréta le soulagement qu'il ressentit à cette vue comme la grâce, la félicité que Dieu accorde à ceux qui se sont soumis à ses demandes. Jung retira de cette expérience la conviction que Dieu met parfois à l'épreuve les hommes qu'il a créés, et leur demande de passer par-dessus les traditions, les convictions personnelles et l'Eglise, pour accomplir sa volonté. "J'avais appris que j'étais livré à

Dieu et que rien d'autre n'importe que d'accomplir Sa volonté" (p. 60). Mais avec cette découverte venait aussi "le pressentiment qu'il se pourrait bien que Dieu fût quelque chose de terrible" (p. 60).

C'est à cette époque qu'il eut conscience de son existence propre. "Il y eut un jour un instant au cours duquel j'éprouvai le sentiment bouleversant d'être brusquement sorti d'un épais brouillard et de prendre conscience que maintenant j'étais moi" (p. 52). Le problème, cependant, c'est que ce "moi" se scinda rapidement en deux personnalités distinctes. Jung s'aperçut qu'une partie de lui, qu'il nomma sa personnalité numéro un, était ce petit garçon, visible pour tous, dont il n'était pas très fier. Une autre partie de lui, la personnalité numéro deux, était un personnage âgé, sûr de lui, un vieux sage "qui connaissait Dieu comme un mystère secret, personnel, en même temps que suprapersonnel" (p. 65).

L'époque de la première communion confirma l'orientation générale de ces deux premières manifestations de l'inconscient: "cette célébration solennelle, pour moi du moins, n'avait contenu aucune trace de Dieu: il y était question de Lui, mais ce n'était que des mots" (p. 75). La certitude de l'existence divine lui venait de ce que "Dieu, pour moi du moins, était une expérience immédiate des plus sûres" (p. 83). Elle lui semblait avoir été remplacée, dans l'Eglise, par les exigences de la foi où il s'agit de "croire sans comprendre" (p. 73). De cette expérience ratée, il en conclut que "L'église était un endroit où je ne devais plus revenir. Là, pour moi, il n'y avait nulle vie. Il y avait la mort" (p. 76). N'ayant pas vécu l'illumination et la grâce qu'il attendait de sa première communion, il en sortit avec cette conviction que "par la volonté de Dieu [...] j'étais tombé hors de l'Eglise" (p. 77).

Cela solutionnait, pour Jung, le dilemme qu'il percevait comme le drame de la vie de son père, un pasteur aux prises avec des doutes religieux. D'un côté, "il luttait désespérément pour sa foi"; mais, de l'autre, "il était la proie, sans espoir de libération, de l'Eglise et de sa pensée théologique. Elles l'avaient abandonné déloyalement après lui

avoir barré toutes les possibilités qui l'auraient mené immédiatement à Dieu" (p. 116). Pour le père de Jung, Dieu ne s'adresse aux hommes qu'à travers l'Eglise et la Bible. L'expérience immédiate de Dieu à travers les rêves n'était pas pour lui, comme ce l'était alors pour Jung, une voie privilégiée de la rencontre de Dieu.

Au fil des années, Jung vit que son moi conscient s'identifiait de plus en plus avec son numéro un. Il avait cependant tendance à rester "passif et absorbé dans la sphère du "vieil homme" " (p. 89), du numéro deux. De onze à seize ans, il vécut tant bien que mal l'un et l'autre de ses personnages, passant de l'un à l'autre sans trop y réfléchir. De seize à dix-neuf ans, ce dilemme disparut presque. Ce fut l'époque où il se mit à lire en philosophie, se passionna pour Schopenhauer, et subit "l'illumination" (p. 92) de la théorie de la connaissance de Kant. Mais son intérêt pour ces "questions brûlantes" le replongeait dans son monde intérieur, le "monde de Dieu", du numéro deux, et ramena à la surface la question de la réconciliation de ces deux univers.

Lorsque vint le temps de choisir une carrière, ces deux univers se partageaient ses désirs. Le numéro un s'intéressait aux sciences de la nature; le numéro deux, aux sciences de l'esprit (philosophie). Mais le numéro deux commençait à lui paraître suspect: "je commençais à voir que mon côté numéro deux n'avait pas les pieds sur la terre. En lui, j'échappais à "l'ici et maintenant" " (p. 97). Le numéro un lui semblait au contraire la voie de l'insertion dans le moment présent: "mon penchant pour les sciences naturelles et le concret se renforça aux dépens de mon numéro deux" (p. 105). Deux rêves firent définitivement pencher la balance du côté des sciences naturelles, du côté du numéro un. Concrètement, ce choix se réalisa par l'étude de la médecine.

C'est alors qu'il eut un rêve qui lui permit de trancher définitivement en faveur du numéro un. Il avançait difficilement dans une tempête; un épais brouillard l'empêchait de voir où il allait. La seule lumière venait d'une petite flamme qu'il tenait entre ses mains, et qu'il devait tant bien que mal protéger de la tempête, s'il ne voulait pas être englouti par les ténèbres. Regardant en arrière, il aperçut une gigantesque forme

noire qui le suivait. A son réveil, il comprit "que cette petite flamme était ma conscience: c'était la seule lumière que je possédais" (p. 110). Cela l'amena à opter définitivement pour "l'extérieur, dans la tridimensionalité, avec son obscurité, sa limitation"(p. 111). Le numéro deux devenait l'ombre, les ténèbres susceptibles d'engloutir son numéro un, ce qu'il lui fallait à tout prix éviter. Mais refuser de s'identifier au numéro deux ne signifiait pas "le renier à mes propres yeux, ni lui retirer toute valeur" (p. 112). Le numéro deux devenait la partie de lui responsable de ses rêves, le guide qui lui permettait de diriger sa vie, et avait quelque lien avec ce qu'il appelait jusque-là Dieu. Le numéro deux, c'était un "quelque chose d'intelligent, en tout cas de plus intelligent que moi", qui était "à l'oeuvre dans les coulisses" (p. 111). Il était une personnalité autonome, plus vaste que sa personnalité numéro un qui n'en constituait au fond qu'une partie.

Pendant ses études de médecine, la personnalité numéro un s'affirma davantage. Seul le dimanche était réservé au contact avec le numéro deux, par le biais de la lecture de Kant. Puis il s'intéressa à Nietzsche, et lut le Zarathoustra. "Ce fut, comme pour le Faust de Goethe, une des plus fortes impressions que je reçus" (p. 128). Encore adolescent, il avait trouvé, dans le Faust, une image extérieure de son numéro deux, qui lui garantissait qu'il faisait partie du monde des humains: Goethe lui-même reconnaissait que dans chaque homme sommeillent deux êtres distincts. Mais Zarathoustra lui fit peur. "Le Faust m'avait ouvert une porte, le Zarathoustra m'en ferma violemment une autre, et pour longtemps" (p. 129). Le Zarathoustra, c'était le numéro deux de Nietzsche. N'ayant pas lui-même compris la nature du numéro deux, et la nécessité d'éviter de s'identifier à lui, Nietzsche fut englouti par cette partie dangeureuse de son être intérieur. Jung, qui ressentait une forte ressemblance avec Nietzsche, craignait de finir comme lui. Il trouva impérieux, pour éviter ce sort, de renforcer son contact avec la réalité, et de trouver le moyen d'amener dans le monde extérieur l'expérience de son numéro deux. La spéculation philosophique lui parut de plus en plus risquée, et il sentit croître son désir de trouver des faits objectifs sur lesquels appuyer sa vision du monde:

"J'avais compris qu'une idée nouvelle, voire un aspect inhabituel, ne peut se faire admettre que par des faits. [...] Plus que jamais j'étais poussé vers l'empirisme" (p. 129).

Il lut alors tous les livres sur le spiritisme et l'occultisme sur lesquels il put mettre la main. Il assista régulièrement à des séances dans lesquelles une de ses cousines était médium. Ses observations servirent à sa thèse de doctorat, et donnèrent ainsi des bases empiriques à l'existence des deux personnalités. "J'avais appris en ces séances comment naît un numéro deux, comment il imprègne une conscience enfantine qu'il finit par intégrer en lui" (p. 132).

Lorsque vint le moment de se spécialiser, le choix de Jung se porta de façon inattendue vers la psychiatrie. Alors que les cours et la clinique suivis lors de sa formation ne l'avaient aucunement intéressé, il subit un choc violent lorsque, préparant ses examens, il lut la préface d'un livre de psychiatrie, dans lequel l'auteur reconnaissait explicitement la subjectivité inévitable des théories psychiatriques, et qualifiait les névroses de "maladies de la personne". Il en eut le souffle coupé :

en un éclair, comme par illumination, j'avais compris qu'il ne pouvait y avoir pour moi d'autre but que la psychiatrie. En elle seule pouvaient confluer les deux fleuves de mon intérêt et se creuser leur lit en un parcours commun. Là était le champ commun de l'expérience des données biologiques et des données spirituelles que j'avais jusqu'alors partout cherché en vain. C'était enfin le lieu où la rencontre de la nature et de l'esprit devenait réalité (p. 134).

Malgré le peu de prestige entourant à l'époque la psychiatrie, et même si ce choix semblait réveiller "[s]a vieille blessure, [s]on sentiment d'étrangeté et d'isolement" (p. 135), Jung se fie à la force de l'émotion qui le submerge pour décider que c'est là sa voie: "je savais [...] que c'était un fatum, un destin" (p. 135).

En décembre 1900, il devient assistant à l'hôpital du Burgholzli, à Zurich. Les années suivantes servirent à renforcer son contact avec la réalité du monde: "C'était l'entrée dans le monastère du monde, la soumission au vœu de ne croire qu'au vraisemblable" (p. 138). En 1903, il épousa une jeune fille dont il avait dit, en la voyant, alors

qu'elle n'avait que quatorze ans, qu'elle serait sa femme. Après ses fiançailles, il mit fin au journal intime qu'il tenait depuis longtemps: "ma personnalité numéro un s'affirma. Cela devint donc, quant à moi, un oui au monde, et ma personnalité numéro deux fut éclipsée pendant onze ans" (p. 448).

Ces onze années furent ponctuées par des études de psychopathologie expérimentale et des recherches, souvent statistiques, sur les techniques d'association. Ce fut aussi l'époque de sa collaboration avec Freud. Tout d'abord peu "captivé par l'intérêt thérapeutique" (p. 139), Jung se fascinait à observer, "de l'extérieur" (p. 173) les diverses manifestations pathologiques. Il fut amené, par la suite, à chercher à comprendre ce qui se passait dans la tête de ses patients. Son contact avec ses malades l'amena à une compréhension nouvelle qui constitua un tournant capital: "nous ne découvrons chez le malade mental rien de neuf et d'inconnu; nous rencontrons la base même de notre propre nature" (p. 153).

En 1909, alors qu'il se débattait dans ses rapports avec Freud, pour se démarquer de celui-ci, Jung eut un rêve qui marquera clairement, à ses yeux les distinctions de fond entre leurs deux conceptions de l'inconscient. Ce rêve "fut important pour moi, car il me conduisit pour la première fois à la notion d'"inconscient collectif" (p. 186). Vers 1911, alors que leurs relations s'envenimaient sérieusement, il reçoit, par le biais de ses rêves, deux messages: 1. qu'il lui fallait abandonner son attitude par trop soumise, et devenir plus critique face à Freud; et 2. que son univers personnel avait des racines dans le Moyen Age, qu'il était plus particulièrement relié à la quête du Graal: "c'était là mon monde, au sens le plus intime, et il n'avait guère de rapports avec celui de Freud. tout en moi cherchait cette part encore inconnue qui puisse donner un sens à la banalité de la vie" (p. 193).

Vint alors la rupture définitive avec Freud. Jung sombra dans une léthargie profonde. Il lui fut impossible "trois ans durant, de lire le moindre ouvrage scientifique" (p. 225), et il se remit, en désespoir de cause, à jouer, comme lorsqu'il était enfant,

à des jeux de construction. Ses rêves de l'époque tournaient souvent autour de cadavres des époques antérieures qui revenaient à la vie lorsqu'il les approchait. En 1913, tout en craignant la folie, il prit la décision de s'ouvrir aux phantasmes qui l'envahissaient: "il fut pour moi bien entendu que je devais trouver le sens de ce que je vivais dans ces phantasmes. Le sentiment d'obéir à une volonté supérieure en résistant aux assauts de l'inconscient était inébranlable" (p. 206). Ce fut l'époque de la "confrontation avec l'inconscient", qui dura jusqu'en 1917.

Quelques jours après cette décision, Jung eut un rêve dans lequel, accompagné d'un adolescent à la peau foncée, il tue Siegfried. Il se réveilla avec l'impression qu'il lui fallait comprendre ce rêve, ou mourir. En y réfléchissant, il en arriva à penser qu'à un plan extérieur Siegfried était ce héros qui représentait cette obsession qu'ont les Allemands d'imposer leur volonté au monde. Mais au plan intérieur, Siegfried représentait le moi qui veut imposer sa volonté à l'ensemble de l'individu. Or Siegfried doit mourir: "car il est des valeurs plus hautes que la volonté du moi, auxquelles il faut apprendre à se soumettre" (p. 210).

Lorsqu'il eut ainsi accepté de soumettre son moi à une volonté autre que la sienne, Jung vécut les premiers phantasmes qui le mirent en contact avec divers personnages issus de son imagination. Développant ce qui devint plus tard sa technique de l'imagination active, il rencontra et discuta avec divers personnages: Elie, Salomé, et Philémon lui firent prendre conscience de l'autonomie, et partant, de l'objectivité, de certaines parties de la psyché. "Il existe dans l'âme des choses qui ne sont pas faites par le moi" (p. 213). En imagination, Philémon l'amena à remettre en question sa conception de l'univers psychique. Il lui fit comprendre que les humains traitent les idées qui leur viennent à l'esprit comme leur propre création, alors qu'elles ont une vie indépendante d'eux. L'homme n'est pas plus responsable des idées qui fourmillent dans sa tête que des animaux qui se promènent dans la forêt. L'attitude juste consiste à reconnaître comme aussi réels les phénomènes qui se passent à l'intérieur de moi, dans l'univers

psychique, que ceux qui existent en dehors de moi. "C'est de la sorte qu'il m'apprit petit à petit l'objectivité psychique, "la réalité de l'âme" " (p. 213), qui devint un des concepts fondamentaux de sa psychologie.

La période de la confrontation avec l'inconscient, c'est donc le retour en force de la personnalité numéro deux. Mais, depuis 1900, Jung avait développé son numéro un qui était maintenant suffisamment solide pour affronter le numéro deux. Il trouva dans sa famille et sa profession "un point d'attache dans ce monde" (p. 221) qui l'empêcha de se laisser submerger par le numéro deux, comme l'avait fait Nietzsche. "Nietzsche avait perdu le contact avec le sol sous ses pieds parce qu'il ne possédait rien d'autre que le monde intérieur de ses pensées [...] . Il était déraciné" (p. 220). Fidèle aux recommandations d'un rêve antérieur, Jung tient à tout prix à garder vivante la lumière de la conscience. Seule celle-ci distingue le malade submergé par l'inconscient, et l'être normal qui se débat avec lui.

Cette époque est pour Jung, la matrice, la source originelle de toute son oeuvre. "Il me semble que j'ai été saisi et subjugué par un message qu'il me fallait transmettre" (p. 223). Pour y arriver, il lui faut cependant "essayer de placer ce qu'il découvrai[t] sur le terrain de la réalité; sinon [s]es expériences n'en resteraient jamais qu'à l'état de préjugés subjectifs non viables" (p. 224).

A la fin de cette époque, Jung en arrive donc à une situation assez particulière. Lui qui, pour éviter de sombrer dans la folie, s'était plongé dans des recherches empiriques susceptibles de l'enraciner dans la réalité extérieure, concrète, en arrive plus que jamais, à être confronté à deux univers, deux mondes qui lui semblent maintenant aussi réels l'un que l'autre. Le problème, c'est que cela n'est guère conforme à la croyance courante. Et seules des expériences intérieures, qui se distinguaient fort peu des divagations de ses patients de Zurich, garantissaient l'authenticité de cette conception des choses. Il lui restera à démontrer ces hypothèses, en les appuyant sur des faits empiriques. Jung résume ainsi sa situation, à la fin de cette époque:

D'emblée, je me rendis compte que je ne trouverais le contact avec le monde extérieur et avec les hommes que si je m'efforçais le plus intensément possible de montrer que les contenus de l'expérience psychique sont "réels", et non pas en tant que mon seul vécu personnel, mais en tant qu'expériences collectives qui peuvent aussi se répéter chez les autres hommes. C'est ce que j'ai essayé de montrer dans mes travaux scientifiques ultérieurs (p. 226).

Entre 1918 et 1920, Jung se mit à esquisser, tous les matins, un dessin en forme de rond, un mandala, dont il s'aperçut qu'il reflétait son état d'âme, et devenait irrégulier, asymétrique dès qu'il se sentait troublé, inquiet. Il en vint lentement à concevoir que ces ronds représentaient la totalité de sa situation psychique, à laquelle il donna le nom de Soi. Ces années l'amènèrent à la conclusion que "le but du développement psychique est le Soi". Cela lui semblait constituer "la découverte ultime à laquelle il [lui] serait donné de parvenir" (p. 229). Deux rêves (1927-1928) de mandala le confirmèrent. C'est alors (1928) qu'il reçut du sinologue R. Wilhelm le manuscrit d'un traité alchimique chinois "Le Secret de la fleur d'or", qui concordait avec ses découvertes sur le mandala et sur l'approche circulaire du Soi. "Ce fut le premier événement qui vint percer ma solitude. Je sentais là une parenté à laquelle je pouvais me rattacher" (p. 229). L'alchimie chinoise représentait un point d'entrée sur l'objectivité. D'autres que lui, issus d'une sagesse millénaire, parlaient de la réalité du psychisme.

A cette époque, Jung rêva fréquemment d'une aile inconnue de sa maison. Dans un rêve, il y pénétra, et y découvrit une bibliothèque remplie de livres du XVI^e et du XVII^e siècles. En 1926, il rêva qu'il se trouvait enfermé, prisonnier du XVII^e siècle. Lorsqu'il prit contact, en 1928, avec l'alchimie chinoise, il comprit que c'est du côté de l'alchimie occidentale – dont l'apogée arriva au XVII^e siècle – qu'il devrait chercher "ce point d'attache dans le réel" de sa psychologie. "Me voilà condamné à étudier et à "m'envoyer" toute l'alchimie" (p. 238).

Jung recherchait "la preuve de la préfiguration historique" de ses expériences intérieures (p. 233). Et c'est dans l'alchimie qu'il cherchera dorénavant ces bases his-

toriques. "La possibilité de comparaison avec l'alchimie, de même que la continuité spirituelle en remontant vers la gnose" donnaient des bases objectives à ses découvertes psychologiques. Dans les textes alchimiques, Jung retrouvait les images de ses phantasmes et ceux ramassés au fil des ans à travers les rêves et les imaginations de ses patients, de même que certains motifs récurrents de la mythologie. C'est de cette étude que naquit "la notion clé de toute ma psychologie, [...] la notion du processus d'individuation" (p. 244). Le numéro deux n'était plus un simple accident, caractérisant certains individus assez étranges. Il devenait au contraire un phénomène objectif, une partie de la structure universelle de la psyché.

Le numéro deux était relié, dans l'univers de Jung, au monde divin. A partir de la confrontation avec l'inconscient, les questions religieuses sont demeurées au centre de ses préoccupations. A l'instinct sexuel de Freud, à l'instinct de puissance de Adler, Jung oppose l'instinct "le plus important, à savoir l'instinct religieux, qui fait que l'être aspire à sa totalité"⁷⁷. Le numéro deux s'appellera, dans les travaux scientifiques, "inconscient collectif". C'est au fond l'inconnu, la force invisible qui dirige la vie individuelle, et qui est à l'origine des idées qui nous traversent la tête, des affects qui surgissent dans notre vie, de tout ce qui, dans notre monde intérieur, ne dépend pas de notre contrôle :

Un bon rêve, par exemple, c'est la grâce. Le rêve est un don essentiel. L'inconscient collectif, ce n'est ni vous ni moi, c'est le monde invisible, c'est le grand esprit. Peu importe comment je l'appelle: Dieu, Tao, la Grande Voix, le Grand Esprit. Pour les humains de notre temps, c'est Dieu qui est le nom le plus compréhensible pour désigner la Puissance au-delà de nous⁷⁸.

Les religions sont, pour Jung, diverses institutions dont le but est de maintenir le contact avec ces puissances inconnues, de permettre aux humains de garder ouverte la porte de l'inconscient, sans prendre le risque d'être submergés par lui. Cette préoc-

⁷⁷ Un mythe moderne, p. 94.

⁷⁸ C.G. Jung parle, p. 327.

cupation pour tout ce qui touche la fonction religieuse de l'âme, et par conséquent pour toutes les institutions historiquement chargées de nourrir l'homme intérieur, amène Jung à affirmer qu'"il convient de se concentrer sur la seule question importante: Que signifie, au fond, la religion"⁷⁹?

Le christianisme est, pour l'Occidental, le médiateur essentiel de la divinité. "Non seulement je laisse une porte ouverte au message chrétien, mais je considère qu'il a sa place au centre de l'homme occidental" (Ma vie, p. 244). Cependant, l'expérience religieuse de son enfance et son contact accru avec le numéro deux lors de l'épisode de 1912-1917 poussaient Jung à remettre en question l'idée d'un Dieu fait d'amour et de clarté. Il reconnut dans l'alchimie une tradition marginale, parallèle au christianisme, mais qui affrontait, elle, un problème non résolu par le christianisme, à savoir le problème du mal. L'idée d'un Dieu absolument bon avait forcé la tradition chrétienne à enlever toute réalité au mal, ou à en rendre l'homme responsable. Une vision l'amena, en 1939, à travailler sur la conception alchimique du Christ (Psychologie et Alchimie, 1944, et Aion, 1951). Deux autres rêves (p. 248-252, et p. 253-257) l'incitèrent à travailler sur le thème du côté obscur de l'image de Dieu (Réponse à Job) et sur la possibilité d'une nouvelle synthèse, d'une nouvelle réponse au problème du mal qui tienne compte autant des éléments obscurs que des éléments clairs de l'archétype divin (Mysterium Coniunctionis). Ce ne sera qu'avec ce dernier ouvrage que Jung aura l'impression d'avoir enfin assis l'ensemble de ses écrits sur des bases historiques, objectives, et d'avoir ancré son univers intérieur dans la réalité extérieure.

⁷⁹ Psychologie et orientalisme, p. 285.

CHAPITRE III

IMPLICATIONS DE L'EQUATION PERSONNELLE

Cette incursion dans les éléments biographiques de Jung voulait faire ressortir l'influence qu'exercèrent sur ses travaux scientifiques, ses rêves, imaginations et visions personnelles. Je crois avoir clairement montré que Jung reconnaissait explicitement ce lien entre ses visions intérieures et son travail scientifique. En ce sens, il se décrit comme un primitif superstitieux qui s'appuie sur ses rêves pour conduire sa vie, croyant les recevoir de la divinité comme un guide. Il ne cache guère ce fait que toutes ses recherches postérieures à 1917, après sa confrontation avec l'inconscient, visent à asseoir sur des bases objectives les révélations qui lui vinrent à cette époque de son univers intérieur. Douloureusement conscient du caractère étrange de ses découvertes, il se sentait pourtant destiné à devoir traduire en un autre langage, plus acceptable pour l'époque, l'essentiel de cet univers tissé de symboles à prime abord rébarbatifs.

Malgré le caractère incongru de ses découvertes et de leur origine, Jung revendique cependant tout aussi ouvertement, et du même souffle, le mérite d'avoir fait là une oeuvre empirique, scientifique, et non seulement une traduction poétique ou artistique de son monde intérieur.

Ce chapitre cherchera à préciser ce que signifie, pour Jung, cet empirisme auquel il tenait tant, et qui seul lui garantissait la sortie de son univers exclusivement personnel et son enracinement dans le monde objectif de l'humanité. Pour y arriver, il sera cependant nécessaire d'examiner quelques-unes des notions qui sont aujourd'hui les plus aptes à expliciter l'idéal quotidien de la connaissance. Il va de soi que les

concepts de vérité, d'objectivité, d'empirisme et de réalité reçoivent un éclairage différent dans le contexte de l'équation personnelle telle que le concevait Jung.

Jung est un penseur du XXe siècle, et comme tel, il s'inscrit dans la ligne d'une laborieuse remise en question du clivage du monde entre objet et sujet, clivage qui, depuis Descartes et la naissance des sciences empiriques, fait reposer notre rapport au monde sur le rêve d'une domination humaine de la nature. De toutes parts, le XXe siècle interroge ce présupposé. Depuis le début du siècle, une autre harmonique se fait entendre à côté du matérialisme encore omniprésent. Ainsi, Merleau-Ponty veut fouiller l'expérience humaine totale, s'efforçant de ne rien sacrifier de son ambiguïté pour retrouver l'Etre brut, sauvage, oublié depuis l'heureuse et triomphante époque de l'Etre sage qui a insufflé vie et force au rationalisme des derniers siècles; Heidegger rappelle à la philosophie qu'elle s'est développée comme oubli de l'Etre; les hermeneutes approfondissent l'enracinement humain dans l'histoire; la physique moderne, avec Heisenberg, redécouvre le lien constitutif entre observateur et observé. Partout, le couple sujet-objet apparaît comme second par rapport à une réalité qui l'englobe et dont nul ne peut plus espérer se séparer pour rejoindre un lieu d'observation impartiale. Il n'y a pas d'horizon privilégié, ni d'horizon englobant tous les horizons.

Jung transporte cette même interrogation dans le domaine de la psychologie. Si la notion d'équation personnelle n'est pas longuement explicitée dans ses écrits, elle n'en constitue pas moins l'arrière-fond sur lequel, sans cesse, toutes les questions viennent rebondir. Aucune connaissance n'est possible en dehors d'elle; toute connaissance en porte l'empreinte indélébile. Toujours le chercheur observe le réel à partir de ses questions, de ses priorités. Il ne peut remarquer que ce qui s'adonne à le frapper, lui, et cela est déterminé par tout ce qu'il est, en tant qu'individu particulier moulé par une somme indéterminée de forces, conscientes et inconscientes, dont la plupart demeurent à jamais hors de son contrôle.

Pour celui qui, comme Jung, prend au sérieux ces conditions de toute connaissance, il est certain que cela entraîne des conséquences d'importance. Ce chapitre examinera l'impact de l'équation personnelle sur quelques-unes de ces notions-clés.

3.1 Objectivité et réalité

Une première remarque s'impose. Certains sont parfois tentés de rejeter a priori des hypothèses comme celles d'un inconscient collectif, ou de la réalité psychique, lorsqu'ils apprennent qu'elles ont été insufflées à leur auteur par des rêves ou des visions qu'ils tiennent pour suspects. Après tout, disent-ils, ce qui naît dans de telles circonstances ne saurait prétendre à l'objectivité. Evidemment, ce n'est pas pour ses rêves personnels que Jung réclamerait une telle pétition de principe. Mais l'objection mérite tout de même qu'on s'y arrête. Car pourquoi refuserait-on, sans même examiner les autres raisons, arguments et faits, présentés en sa faveur, une idée qui viendrait à quelqu'un d'un rêve, d'une hallucination, ou de quelque autre source "occulte"? Peut-être y a-t-il derrière cette objection une conception de la vérité qui exigerait qu'elle ne naisse que du contact exclusif avec les faits extérieurs sans la moindre intrusion de l'univers personnel de celui qui est censé colliger et ordonner ces faits. Nous voilà ainsi ramenés à la question de l'équation personnelle. Or, si Einstein en est arrivé à sa théorie de la relativité, c'est, entre autres choses, parce qu'il était fermement convaincu de la rationalité profonde de l'univers, d'une correspondance mystérieuse entre les découvertes de l'esprit humain et les lois régissant l'univers physique. Que cette conviction lui soit venue de rêves, d'une profession religieuse, de son éducation, de son petit doigt, ou qu'elle soit née exclusivement de ses expériences physiques, quelle différence?

Faudrait-il rejeter automatiquement comme nulle et non avenue toute idée qui trouverait son inspiration ailleurs que dans la simple constatation des faits extérieurs? Si oui, nous en serions alors condamnés à devoir mettre au rancart des découvertes ha-

bituellement reconnues comme scientifiques mais qui résultèrent de tels moments d'illumination, de trances mystérieuses, ou de visions plutôt suspectes. C'est ainsi que Jung rappelle la vision hypnagogique qui permit à Kékulé de bâtir sa théorie de l'anneau de benzène⁸⁰. Il nous faudrait aussi refuser toute valeur aux découvertes issues de ce qu'Einstein appelait l'attitude farouchement spéculative de la part du savant moderne. Dans un autre domaine, on pourrait songer au fameux songe du jeune Descartes, qui lui fournit l'orientation de ses principaux travaux. Perdent-ils toute valeur dès qu'on découvre d'où venait leur inspiration ?

Faudrait-il toujours examiner une hypothèse en elle-même, indépendamment de toute autre considération sur sa provenance, onirique, occulte ou autre. On pourrait alors m'objecter qu'une telle conclusion est en contradiction flagrante avec ma proposition présentée dans le deuxième chapitre, selon laquelle on ne peut rendre justice à la pensée d'un auteur lorsqu'on met systématiquement de côté l'analyse des divers éléments constitutifs de son équation personnelle.

Cette contradiction n'est qu'apparente. L'objection sur laquelle porte cette discussion relève au fond du préjugé selon lequel l'univers extérieur, physique, va de soi, qu'il ne fait pas problème, et que la connaissance le rejoint, lui. Dans cet univers, le monde intérieur apparaît comme illusoire, et ne saurait prétendre à l'objectivité réservée au monde physique considéré comme seul réel. Mais si cette position est métaphysique, comme l'affirme Jung, et si, au contraire, la seule réalité immédiate est la psyché, on ne saurait, sans arbitraire, réduire l'expérience humaine à son seul pôle physique. Toute expérience qui se présente à l'individu n'est que cela: une expérience vécue qu'il reste à examiner, et dont l'origine, physique ou spirituelle, ne saurait servir de caution.

⁸⁰ *Nietzsche's Zarathoustra* vol. I, p. 195.

Le préjugé le plus courant à notre époque, en Occident, favorise d'emblée le monde extérieur, parce qu'il nous semble spontanément chargé d'une évidence qu'il est difficile de remettre en question. Lorsque je me promène, les autos, les gens, les objets que je croise sont lourds de réalité. Ils ne prêtent pas flanc aux accusations de pure création, d'hallucination, d'imagination, qui s'attachent facilement aux objets qui me viennent de mon univers intérieur. Cette auto qui me dépasse, un autre peut m'en confirmer la présence; elle fait partie de cet univers vérifiable, inter-subjectif, qui se présente à nous comme réalité autonome, indépendante de nous. Par contre, l'univers intérieur, lui, semble dépendre intimement de la personne chez qui il se manifeste. Mon voisin ne perçoit fort probablement pas cette vision qui me fascine. Comme elle semble être uniquement mienne, il en conclut habituellement que j'en suis non seulement le lieu d'apparition, mais aussi que j'en suis de quelque manière la cause, qu'elle est une création mienne.

Jung met de l'avant une autre façon de concevoir cette expérience, ajoutant qu'elle est un compte-rendu plus fidèle de la totalité de l'expérience humaine. L'individu qu'effraie une vision n'est pas plus responsable du fantôme qui le terrifie qu'il ne l'est des automobiles auxquelles il doit faire attention lorsqu'il prend une marche. Le fantôme qu'il est le seul à voir est indépendant de sa volonté personnelle; il a une vie autonome, et se comporte comme une réalité extérieure à lui, répondant à des règles différentes certes de celles rencontrées dans le monde physique; il est cependant tout aussi autonome, et tout aussi objectif.

Dans cette perspective, le fantôme est aussi réel que l'auto. Les deux images qui viennent à ma conscience renvoient toutes deux à des réalités tout aussi réelles l'une que l'autre. Lorsqu'on utilise le terme "objectif" pour parler de l'auto, disant d'elle qu'elle a une existence objective, on veut par là affirmer son autonomie par rapport à moi: je ne peux pas, par un simple effort de la volonté, la faire disparaître. Lorsque, par ailleurs, on dit du fantôme que je vois que c'est une illusion, une vision purement

subjective, on veut habituellement laisser entendre que j'en suis responsable, de quelque manière. On peut même m'encourager à faire les efforts nécessaires pour le faire disparaître. Puisqu'il s'agit là d'une vision personnelle, qui m'est propre, et qui n'est pas, à première vue, partageable avec mes voisins, comme l'est, croit-on, l'expérience de cette auto, on la déclare "subjective", sans remarquer qu'une expérience peut m'être personnelle sans pour autant enlever quoi que ce soit à l'objectivité de la réalité dont j'ai l'expérience. La confusion entre "personnel" et "subjectif" vient, ici encore, de ce préjugé défavorable qui s'attache à toute expérience intérieure.

Or, toute expérience est nécessairement personnelle. Toute expérience que je fais est celle que moi je fais. L'expérience que je fais de cette auto diffère de celle que mon voisin en fait. Ce qui ne signifie pourtant pas que l'auto dont je dis faire l'expérience soit une invention de ma part. L'expérience personnelle de l'auto peut renvoyer à une auto objective, réelle, indépendante de moi. Il en va de même pour mon fantôme. L'expérience personnelle que j'en fais peut renvoyer à un fantôme objectif, réel, indépendant de moi. Peut renvoyer, sans que cela soit toujours et automatiquement le cas. Ainsi, parlant des fréquentes apparitions de son père dans les années qui suivirent sa mort, Jung reconnaît qu'il y a là un problème: "Naturellement, cela ne veut pas dire qu'il me soit effectivement apparu. Ses apparitions peuvent avoir été des phénomènes entièrement subjectifs de ma part"⁸¹.

Le préjugé en faveur de la réalité objective de l'auto vient en partie d'une méconnaissance du caractère psychique de toute connaissance. L'auto que je vois, je n'en ai pas une expérience directe, immédiate. Toute image d'un objet physique est, au contraire, le résultat d'une série de transformations du réel:

⁸¹ C.G. Jung parle, p. 362-363.

consciousness has no direct relation to any material objects. We perceive nothing but images, transmitted to us indirectly by a complicated nervous apparatus. Between the nerve-endings of the sense-organs and the image that appears in consciousness, there is interpolated an unconscious process which transforms the physical fact of light, for example, into the psychic image "light". But for this complicated and unconscious process of transformation consciousness could not perceive anything material⁸².

La certitude de l'existence de cette auto, comme objet autonome, réel, indépendant de moi, ne diffère aucunement de la certitude qu'a l'homme primitif concernant l'existence réelle des esprits qui l'inquiètent. Toute expérience immédiate est psychique, et, pour le primitif, toute expérience est l'expérience de quelque chose de réel. Seul un développement de la conscience capable de scinder l'expérience immédiate en ses composantes physiques et spirituelles pouvait rompre l'égalité première du physique et du spirituel. La conscience occidentale, par tempérament, c'est-à-dire à cause de sa tendance à l'extraversion, accorda davantage de poids aux objets de la nature, allant jusqu'à nier toute réalité à la dimension spirituelle.

Mais définir la réalité par le sensible, le matériel, c'est découper arbitrairement le réel: "reduction to material reality carves out an exceedingly large chunk of reality as a whole, but it nevertheless remains a fragment only"⁸³. Le réel, ce n'est pas seulement l'ensemble des choses sensibles, cette réalité à laquelle mes sens me donnent accès. Le réel, pour Jung, c'est tout ce qui agit sur moi:

Reality contains everything I can know, for everything that acts upon me is real and actual. If it does not act upon me, then I notice nothing and can, therefore, know nothing about it. Hence I can make statements only about real things⁸⁴.

⁸² Vol. 8, p. 383-384, para. 745.

⁸³ Vol. 8, p. 382-383, para. 743.

⁸⁴ Vol. 8, p. 382, para. 742.

La première caractéristique de toute réalité, c'est donc son efficacité. Si j'ai peur d'un centaure, ou du loup à trois têtes que j'ai aperçu hier, de Dieu ou de l'enfer, ces objets sont tout aussi réels que le soleil qui me réchauffe à travers la fenêtre, ou que ce papier sur lequel j'écris. La réalité psychique est première. Tout ce que la psyché présente à ma conscience est, par définition, réel.

Parmi tout ce qui s'offre à notre conscience, certaines choses renvoient à un monde extérieur, matériel, à l'existence objective duquel nous croyons presque inévitablement. "Qu'il y ait un objet non psychique transcendant, la science en est implicitement convaincue"⁸⁵. Mais ce n'est là qu'une croyance qui, bien que fort répandue, ne peut prétendre au statut de connaissance. Peu importe notre conviction, personnelle ou sociale à ce sujet, la nature de cette réalité physique en laquelle nous croyons si fortement ne peut qu'être et que demeurer un mystère, un inconnaissable:

All that I experience is psychic [...] my sense-impressions – for all that they force upon me a world of impenetrable objects occupying space – are psychic images, and these alone constitute my immediate experience. [...] My own psyche even transforms and falsifies reality. [...] We are in truth so wrapped about by psychic images that we cannot penetrate at all to the essence of things external to ourselves⁸⁶.

Mais dire que la seule réalité immédiate est psychique, cela ne revient pas à dire que toute réalité est psychique: "Although there is no form of existence that is not mediated to us psychically and only psychically, it would hardly do to say that everything is merely psychic"⁸⁷.

Que signifie pareille affirmation? La science croit implicitement en l'existence de la matière comme réalité transcendantale. De même, la psychologie jungienne pos-

⁸⁵ *Ma vie*, p. 399.

⁸⁶ *Vol. 8*, p. 353, para. 680.

⁸⁷ *Vol. 8*, p. 215, para. 420.

tule la réalité de l'âme. Réalité de la matière et réalité de la psyché ne sont que des postulats sur lesquelles la science, en tant que telle, ne peut rien affirmer. Toutes les deux sont par principe inconnaissables.

Mais certains textes laissent parfois entendre que les sciences physiques en arrivent à lever le voile sur la nature de la matière: "in order to determine, even approximately, the real nature of material things we need the elaborate apparatus and complicated procedures of chemistry and physics"⁸⁸. Connaissance approximative, peut-être, mais dont le résultat n'est pas à négliger. Grâce à elle, le chercheur peut enfin savoir ce qu'il en est de la réalité indépendamment de mon point de vue personnel:

I must resort to artificial means to determine what things are like apart from myself. Then I discover that a sound is a vibration of air of such and such a frequency, or that a colour is a wave of light of such and such a length⁸⁹.

Savoir que ce "vert" que je vois, et que mon voisin daltonien perçoit "brun", n'est au fond qu'une longueur d'onde déterminée, cela permet certes d'éliminer une partie de la composante subjective de la connaissance. Si cette distanciation est appréciable, elle ne permet pas pour autant au chercheur de déterminer la nature de la matière en elle-même, mais seulement de "jeter un coup d'oeil" sur ce qui peut se cacher derrière le voile des images de la perception. La température que donne un thermomètre est une mesure plus constante que celle qui nous vient de nos sens. N'étant pas soumise aux variations qui viennent de l'état de santé de l'observateur, de sa fatigue, de l'activité qu'il vient de terminer, cette mesure est moins subjective. Elle permet de connaître la température de cette pièce indépendamment de nos perceptions subjectives. Mais cette plus grande objectivité dans la mesure des phénomènes ne signifie pas une connaissance de la matière elle-même. Car, en définitive, et malgré la plus

⁸⁸ Vol. 8, p. 384, para. 747. C'est moi qui souligne.

⁸⁹ Vol. 8, p. 353, para. 680.

grande précision et la plus grande objectivité résultant des instruments de mesure, "this is a psychic world, which allows us to make only indirect and hypothetical inferences about the real nature of matter"⁹⁰. Car la matière "is just as inscrutable as mind. As to the ultimate things we can know nothing"⁹¹. La connaissance ne peut porter que sur la réalité psychique, cet intermédiaire entre deux inconnus:

Between the unknown essences of spirit and matter stands the reality of psyche – psychic reality, the only reality we can experience directly⁹².

Et comme mon expérience psychique comporte un renvoi à deux dimensions, psychique et physique, il serait tout aussi arbitraire de réduire la réalité à sa seule dimension psychique qu'à sa dimension physique. Ainsi, lorsque Seifert parlait du "bon sens" de Jung qui l'empêchait de sombrer dans un idéalisme à la Berkeley, il lui aurait fallu ajouter que ce même "bon sens" l'empêchait aussi de se rallier à la position adverse, c'est-à-dire au matérialisme du début du siècle. En fait, si Jung refuse l'une et l'autre des positions, c'est parce qu'il les juge arbitraires et métaphysiques. Le "bon sens" n'a pas grand-chose à voir dans ce choix, porté comme il l'est aujourd'hui encore par le préjugé matérialiste.

La notion d'objectivité n'est pas, chez Jung, un concept univoque. Comme il le fait avec plusieurs autres notions (vérité, réalité), il l'utilise parfois dans son sens courant, et parfois dans un tout autre sens, sans toujours en aviser le lecteur. Ainsi, "objectif" signifie souvent ce qui existe dans le monde physique, extérieur à moi:

des manifestations parallèles objectives, c'est-à-dire non psychiques, peuvent surgir, qui expriment également l'ar-

⁹⁰ Vol. 8, p. 384, para. 747.

⁹¹ Vol. 8, p. 342, para. 657.

⁹² Vol. 8, p. 384, para. 748.

chétype. [...] l'archétype s'accomplit psychiquement dans l'individu et aussi extérieurement à lui, de façon objective⁹³.

"Objectif" a ici le sens de "physique", "réalité empirique". A d'autres endroits, cependant, il signifie d'abord "ce qui existe indépendamment de moi", mettant l'accent sur le caractère autonome de la réalité, qu'elle soit physique ou psychique. Lorsque Jung parle de l'objectivité des idées qui viennent à ma conscience, il veut par là souligner leur autonomie par rapport à moi. Certaines idées, certaines émotions naissent certes en moi, mais non par moi. Elles naissent, de quelque manière, d'elles-mêmes; elles peuvent m'accabler, me poursuivre, aller et venir à leur guise, sans que j'y sois pour quoi que ce soit.

Ainsi, l'ambiguïté de la notion d'objectivité chez Jung vient en partie de ce qu'il n'applique pas ce terme de façon univoque. Je vais tenter ici, de clarifier une des sources de cette difficulté.

Le sujet qui veut connaître subit l'influence d'une réalité extérieure à lui et d'une réalité qui lui est intérieure. Les sens lui donnent accès à l'une; l'imagination, à l'autre. Comme la plupart des gens admettent implicitement la réalité objective, c'est-à-dire autonome, indépendante, de l'univers physique, Jung n'insistera pas sur ce sens d'objectivité dans le cas de l'univers physique, mais seulement dans le cas de l'univers intérieur, spirituel.

Lorsqu'il s'agit de l'univers physique, la notion d'objectivité portera, non sur l'objet de la connaissance, mais sur la connaissance que je peux en avoir. "Objectivité" qualifie mes affirmations sur le monde, et non le monde lui-même. Jung travaille à l'intérieur de la perspective kantienne de la connaissance. Il va de soi que toute connaissance, toute perception, toute prise de conscience ne peuvent qu'être psychiques, et qu'il ne peut y avoir de connaissance d'un au-delà de la psyché. "Objectif" ne prend

⁹³ Réponse à Job, p. 112-113. C'est moi qui souligne.

jamais le sens d'atteinte de la réalité elle-même. Jung récuse comme naïve et primitive la conception de la connaissance dans laquelle un sujet serait capable de se détacher de tout ce qui le constitue pour voir l'objet lui-même. Mais à l'intérieur des limites imposées par cette perspective critique, la quête de l'objectivité demeure utile et souhaitable pour mieux connaître le monde physique. L'empirisme scientifique augmente l'objectivité de la connaissance; il réduit l'intrusion du point de vue humain et du point de vue personnel. L'ensemble des mesures, des contrôles et des vérifications exigées de la connaissance scientifique sert à discerner, dans la connaissance, ce qui appartient au sujet et ce qui appartient à l'objet. Ainsi je peux, grâce aux sciences modernes, savoir que le "vert" de ce tableau n'est pas une propriété du tableau, mais bien plus ma réaction subjective à quelque chose de réel, qui autorise cependant d'autres réactions toutes aussi subjectives – par exemple, le "brun" que voit le daltonien. La connaissance de ce "vert" comme résultat d'un contact entre mes yeux et une longueur d'ondes déterminée est plus objective que mon impression subjective de "vert", dans la mesure où elle dépend moins du sujet qui connaît. Et si, avec Heisenberg, la physique reconnaît l'inévitable intrusion du sujet dans toute connaissance, cela ne ramène pas l'ensemble des connaissances physiques au statut d'arbitraire. Cela confirme tout simplement le lien constitutif entre le sujet et l'objet qu'il veut connaître.

Par contre, lorsqu'il est question de la réalité qui arrive à ma conscience par l'intermédiaire de l'imagination, Jung n'échappe pas toujours à l'ambiguïté. Parfois, il s'agira de la connaissance, plus ou moins objective, que l'on peut avoir de l'univers intérieur. Dans ce cas, ce qui peut se dire de l'objectivité par rapport à la connaissance du monde physique, s'applique de la même manière à l'objectivité du monde spirituel. C'est ici que s'ajoute une autre dimension, source de confusion. Jung insiste souvent pour souligner le caractère objectif des idées qui se présentent à la conscience. L'objectivité qualifie alors non la connaissance que j'ai de ces idées, mais la réalité de ces idées elles-mêmes, soulignant alors leur autonomie par rapport à la conscience de la

personne chez qui elles apparaissent. C'est en ce sens que les rêves sont des phénomènes objectifs:

Ils prennent naissance spontanément sans que le Moi – la personnalité consciente – y contribue, et ils constituent et expriment ainsi une activité psychique soustraite à l'initiative et à l'arbitraire du conscient. C'est pourquoi le rêve est un produit naturel de la psyché, une émanation dotée au suprême degré d'objectivité⁹⁴.

Le mot "objectif" a cependant une autre connotation. Ainsi, Jung accorde aux visions qu'il eut en 1944 le statut de visions "objectives": "Ces visions et ces événements étaient parfaitement réels; il n'y avait là rien d'arbitrairement forcé, tout, au contraire, était de la dernière objectivité"⁹⁵. Ces visions l'amènèrent à reconnaître plus de réalité à l'univers qui se dévoilait à lui dans ses visions qu'à l'univers quotidien, empirique. S'il se rétablit par la suite une "revalorisation de ma croyance au monde"⁹⁶, ce dernier lui parut toujours moins réel que l'autre. Dans cet autre univers, tout était perçu "avec une totale objectivité"⁹⁷. Cette fois-ci, le terme semble être utilisé dans son sens le plus courant de neutralité affective:

L'objectivité vécue dans ce rêve et dans ces visions, relève de l'individuation accomplie. Elle est détachement des jugements de valeur et de ce que nous désignons par attachement affectif [...] celui-ci referme toujours des projections et ce sont celles-ci qu'il s'agit de retirer et de récupérer, pour parvenir à soi-même et à l'objectivité. Les relations affectives sont des relations de désir et d'exigences, alourdies par des contraintes et des servitudes: on attend quelque chose de l'autre, ce par quoi cet autre et soi-même perdent leur liberté. La connaissance objective se situe au-delà des intrications affectives, elle semble être le mystère central⁹⁸.

⁹⁴ Dialectique du Moi et de l'inconscient, p. 33.

⁹⁵ Ma vie, p. 337-338.

⁹⁶ Ma vie, p. 337.

⁹⁷ Ma vie, p. 339.

⁹⁸ Ibid. C'est moi qui souligne.

Il semblerait ici que l'objectivité constitue de quelque manière le but de la vie individuelle. "Parvenir à soi-même et à l'objectivité", cela demeure la tâche de l'individuation accomplie; l'objectivité devient le "mystère central". Cette idée s'éclairera dans le prochain chapitre, dans lequel il s'agira de voir comment, et en quel sens, dans un univers qui semble voué à la subjectivité, la voie demeure cependant ouverte à l'objectivité.

Retenons pour l'instant que le terme "objectivité" ne désigne pas exclusivement la connaissance scientifique et ne se rapporte pas seulement au domaine physique. Comme la réalité est l'ensemble de ce qui agit sur moi, et comme mon expérience renvoie à deux sources de réalité, l'objectivité peut se dire de l'une et de l'autre dimension de l'existence.

Rappelons aussi que toute connaissance est nécessairement psychique. Il ne saurait y avoir d'objectivité dans le sens où la raison se constituerait comme spectateur impartial devant le spectacle du monde. Diverses techniques de contrôle mises sur pied par les méthodes empiriques de vérification et d'observation peuvent réduire la part d'intrusion du point de vue personnel, mais elles ne peuvent pas l'éliminer complètement.

Dans ce contexte, la notion d'objectivité qualifie parfois la connaissance elle-même. Une connaissance sera alors plus ou moins objective qu'une autre, plus ou moins valide qu'une autre, signifiant par là la distance qu'elle a acquise par rapport à la subjectivité. A d'autres moments, Jung l'utilise pour qualifier certaines intrusions de l'inconscient en moi, insistant alors sur son caractère autonome. Il n'est guère nécessaire de démontrer à l'Occidental le caractère objectif, autonome, de l'auto qui l'a renversé. Par contre, Jung ressent le besoin de lui rappeler le caractère objectif et autonome de l'idée qui peut le rendre malade ou le guérir d'une maladie, physique ou

psychique. L'ambiguïté de cette notion vient de ce qu'elle est inséparable d'une conception de la réalité qui diffère chez Jung de la conception quotidienne.

Certaines manifestations de l'activité intérieure sont donc subjectives; certaines autres, cependant, sont objectives. La différence entre les deux, c'est qu'un phénomène intérieur est objectif dans la mesure où il ne dépend pas de la conscience à travers laquelle il se manifeste: "la psyché objective est étrangère même à la conscience dans et par laquelle elle s'exprime"⁹⁹; elle est "indépendante au plus haut degré [...] . L'inconscient [...] est et demeure soustrait à tout arbitraire subjectif"¹⁰⁰.

3.2 L'empirisme

Jung ne se formalise guère des difficultés venant de son usage polysémique de plusieurs termes. Ses concepts sont empiriques et non philosophiques. "Le philosophe qui les critique, comme s'il s'agissait de concepts philosophiques, se bat en réalité contre des moulins à vent"¹⁰¹. Le philosophe fait un travail de spéculation et de systématisation auquel l'empiriste ne peut, lui, se soumettre. C'est au nom même de sa volonté farouche d'être fidèle aux faits, qu'il veut avant tout "serrer de près"¹⁰², que Jung refuse "l'uniformité de signification" comme "un signe de faiblesse. [...] seul le paradoxe se montre capable d'embrasser, ne fût-ce qu'approximativement, la plénitude de la vie"¹⁰³. Les faits sont les seuls juges; le travail du psychologue, de par son caractère

⁹⁹ Psychologie et alchimie, p. 62, para. 48.

¹⁰⁰ Psychologie et alchimie, p. 66, para. 51.

¹⁰¹ Psychologie et orientalisme, p. 259.

¹⁰² Psychologie et religion, p. 83.

¹⁰³ Psychologie et alchimie, p. 21-22, para. 18.

empirique, implique le sacrifice douloureux de la clarté conceptuelle dont se prévaut la philosophie:

Even more painful to me, however, is the fact that the empiricist must also forswear an intellectual clarification of his concepts such as is absolutely imperative for the philosopher. His thinking has to mould itself to the facts, and the facts have as a rule a distressingly irrational character which proves refractory to any kind of philosophical systematization. Thus it comes about that empirical concepts are concerned for the most part with the chaos of chance events, because it is their function to produce a provisional order amid the disorder of the phenomenal world¹⁰⁴.

Si Jung tient à tout prix à faire un travail scientifique, c'est que seule la science, croit-il, peut lui permettre de donner des bases solides aux découvertes issues de son univers personnel: "au-delà de toute certitude subjective, l'expérience objective est encore nécessaire pour fonder une opinion qui prétende au caractère scientifique"¹⁰⁵. Ce caractère scientifique d'un oeuvre repose sur sa capacité de serrer les faits de près: scientificité et empirisme sont synonymes. "Je suis un empiriste, sans aucune métaphysique. Je ne connais que des hypothèses"¹⁰⁶. Très tôt, il tient à adopter "le point de vue empirique, c'est-à-dire phénoménologique"¹⁰⁷. Par "phénoménologie", ici, il n'est évidemment pas question de la notion husserlienne. Par ce terme, Jung renvoie à l'opposition kantienne entre phénomène et noumène qui marque les limites de la connaissance. La psychologie se borne à observer les phénomènes, les faits, et à en donner des interprétations temporaires. "Psychology cannot establish any metaphysical "truths", nor does it try to. It is concerned solely with the phenomenology of the psy-

¹⁰⁴ Vol. 18, p. 770, para. 1731.

¹⁰⁵ Racines de la conscience, p. 467.

¹⁰⁶ C.G. Jung parle, p. 324.

¹⁰⁷ Racines de la conscience, p. 467.

che"¹⁰⁸. Description des faits, et interprétation à l'aide d'hypothèses, c'est là le travail du psychologue:

la "réalité de l'âme" est mon hypothèse de travail; et mon activité principale consiste à rassembler des faits, à les décrire et à les expliquer. Je n'ai pas créé un système, ni établi une théorie générale; je me suis contenté de formuler des concepts auxiliaires qui me servent d'outils, comme on le fait habituellement dans toutes les sciences¹⁰⁹.

Jung insiste sur la présomption impliquée par toute tentative d'établir une théorie générale de la psyché. La psychologie est, en cette première moitié du XXe siècle, une science naissante, qui en est à peine à ses premiers balbutiements: "Notre expérience psychologique est encore trop jeune, manque encore trop de recul et d'ampleur pour permettre légitimement l'édification de théories"¹¹⁰. Mais, plus profondément, une théorie générale serait prématurée parce que la psychologie est dans l'inconfortable position de ne pouvoir se donner un objet extérieur à elle-même. Le psychologue qui étudie la psyché utilise cette même psyché comme guide et outil. Toute observation de la psyché ne peut se faire qu'à partir d'une psyché individuelle:

I do not imagine for a moment that I can stand above or beyond the psyche, so that it would be possible to judge it, as it were, from some transcendental Archimedian point "outside". I am fully aware that I am entrapped in the psyche and that I cannot do anything except describe the experiences that there befall me¹¹¹.

De même que je ne peux me débarrasser de mon point de vue personnel sur le monde, puisque mon équation personnelle conditionne à jamais mon regard sur lui, ainsi le psychologue ne peut que se buter, dans son désir d'objectivité, contre l'impossi-

¹⁰⁸ Vol. 18, p. 309, para. 742.

¹⁰⁹ Psychologie et orientalisme, p. 256.

¹¹⁰ Guérison psychologique, p. 236.

¹¹¹ Vol. 16 p 124, para. 254.

bilité d'éliminer son lien avec l'objet de son étude. La connaissance du psychologue souligne, plus ouvertement et plus clairement que toute autre, le caractère psychique et subjectif de la connaissance. Mais cette situation a des conséquences encore inconnues :

It even looks to me sometimes as if psychology has not yet understood either the gigantic size of its task, or the perplexingly and distressingly complicated nature of its subject-matter: the psyche itself. It seems as if we were just waking up to this fact, and the dawn is still too dim for us to realize in full what it means that the psyche, being the object of scientific observation and judgement, is at the same time its subject, the means by which you make such observations¹¹².

Certains textes de Jung laissent parfois percer sa nostalgie devant le triomphe de la physique, devant le succès de l'objectivité des sciences naturelles :

Le tragique est que la psychologie ne dispose pas d'une mathématique partout identique à elle-même. Elle est ainsi privée de cet immense avantage dont jouit par exemple la physique, de posséder un point d'Archimède. Cette dernière science observe le domaine physique du point de vue psychique et peut en donner une traduction psychique¹¹³.

La psychologie semble, elle, condamnée à avancer péniblement à tâtons, dans une obscurité dont il ne voit pas comment elle pourrait se dissiper: "the menace of so formidably vicious a circle has driven me to an extreme of caution and relativism"¹¹⁴. Dans d'autres textes, cependant, il rappelle que la physique elle-même partage cette situation qui caractérise toute connaissance, puisque "la pensée mathématique est une fonction psychique"¹¹⁵. Pour plusieurs, l'objet de la physique, c'est la nature, le monde

¹¹² Vol. 18, p. 7, para. 6.

¹¹³ Racines de la conscience, p. 542.

¹¹⁴ Ibid.

¹¹⁵ Racines de la conscience, p. 543.

des "objets" extérieurs à la psyché; et la maîtrise sur ce réel dont témoignent les diverses techniques leur donne à première vue raison. Mais, à plusieurs reprises, Jung souligne les découvertes de la physique théorique qui rejettent, elles aussi, cette division entre un sujet-observateur et un objet qui lui serait extérieur. Si la physique du XIX^e siècle espérait "pouvoir créer une image du monde qui soit, à tous égards indépendants de l'observateur", cet espoir déçu est aujourd'hui abandonné, "comme l'ont prouvé les résultats des recherches de la physique moderne: finalement l'observateur ne peut être écarté, c'est-à-dire que le présupposé psychique demeure agissant"¹¹⁶, en physique comme en psychologie.

Si le psychologue doit reconnaître l'impossibilité de l'objectivité pure, il n'en demeure pas moins que Jung exige de lui une stricte fidélité au principe de l'empirisme. L'objectivité n'est plus synonyme d'extériorité, mais cela ne condamne pas le chercheur à l'arbitraire: la conviction personnelle, subjective, ne saurait servir de critère en science. L'empiriste doit se pencher sur des faits. Mais qu'est-ce qu'un fait, pour Jung?

Il faut rappeler ici qu'un fait n'est jamais une expérience brute, objective, mais qu'il est d'abord une construction. La seule expérience immédiate est psychique: c'est l'image, la représentation que je me fais de la réalité, psychique ou physique. Entre moi et l'expérience que j'ai de l'univers, il y a toujours divers éléments qui font écran: mon histoire personnelle, l'esprit de l'époque, mon tempérament et mon type personnels, la structure propre de la perception et de la compréhension, bref, tout ce qui fait partie de mon équation personnelle. Dès qu'on prend au sérieux ce facteur constitutif de mon rapport au monde, la psyché n'apparaît plus comme un accès direct au réel.

Mais alors comment la psychologie est-elle encore possible comme science, puisqu'il n'y a pas moyen pour la psyché de sortir d'elle-même? Jung devra déterminer,

¹¹⁶ Racines de la conscience, p. 376.

parmi l'ensemble des images qui se présentent à la conscience et qui constituent les objets directs de la conscience, lesquelles peuvent se mériter le titre de "faits".

Puisque la méthode scientifique implique la description des faits, le psychologue devra décrire les faits psychiques qui constituent les diverses manifestations de la psyché. Or, la tâche première de toute science est d'établir ces faits: "Science has to consider what there is. [...] science has nothing to say about it; it simply has to confirm that there is that fact. Science always runs after these things"¹¹⁷. Un fait, pour le psychologue, ce sera ce qui découle de la "constatation que l'esprit fonctionne de telle manière"¹¹⁸. Ainsi, l'idée de Dieu est une idée constante que l'esprit humain produit depuis toujours, à peu près partout. Elle est donc un fait. Les productions de l'esprit humain, toutes les idées que la psyché présente à la conscience, voilà le réel sur lequel le psychologue se penche, le monde phénoménal dans lequel il cherche à mettre de l'ordre:

Every "idea" is, from the psychological point of view, a phenomenon, just as is "philosophy" or "theology". For modern psychology, ideas are entities, like animal and plants. [...] All mythological ideas are essentially real. [...] In so far as such ideas are universal, they are symptoms or characteristics or normal exponents of psychic life, which are naturally present and need no proof of their "truth". [...] If they are universal, they belong to the natural constituents and normal structure of the psyche¹¹⁹.

Pour établir un fait psychologique, le psychologue cherchera, dans l'ensemble des idées, celles qui se présentent de façon constante chez les humains: "Ce que je dépeins m'est donc au fond rien d'autre qu'une description d'événements psychiques qui présentent une certaine fréquence statistique"¹²⁰. Un fait doit répondre au critère d'u-

¹¹⁷ Vol. 18, p. 289, para. 692.

¹¹⁸ Philosophie et religion, p. 197.

¹¹⁹ Vol. 18, p. 309-310, para. 742.

¹²⁰ Racines de la conscience, p. 543.

niversalité, et doit être vérifiable. Ainsi, l'idée de Dieu est un fait vérifiable. L'étude historique constitue une des sources premières de la vérification psychologique. L'histoire comparative des religions et des mythologies démontre qu'il s'agit là d'une idée récurrente de la pensée humaine, et qu'elle fait donc partie de la structure même de la psyché: "lorsque par exemple j'évoque "Dieu", je ne puis me référer à rien d'autre qu'à des modèles psychiques vérifiables"¹²¹. Rappelons que Jung découvrit dans Le mystère de la fleur d'or le premier témoignage historique qui lui permit de donner des bases objectives, vérifiables à ce qui n'était jusque-là qu'une croyance subjective liée à des observations exclusivement personnelles. L'alchimie chinoise objectivait ses découvertes, l'autorisant à y voir autre chose qu'une simple conviction. C'est cette volonté de trouver dans l'histoire accumulée de la pensée humaine des précurseurs de ses propres thèses qui l'amena à l'étude de l'alchimie.

Seul le psychologue compétent est habilité à discerner les faits psychologiques, et leur interprétation exige des connaissances hors de la portée du public. Ce dont il s'agit ici, ce n'est pas d'intuitions plus ou moins répandues dans la société, mais bien plutôt d'un savoir spécialisé:

While I am quite ready to believe that an intelligent layman with some psychological knowledge and experience of life could, with practice, diagnose dream-compensation correctly. I consider it impossible for anyone without knowledge of mythology and folklore and without some understanding of the psychology of the primitive and of comparative religion to grasp the essence of the individuation process, which, according to all we know, lies at the base of psychological compensation¹²².

Une autre source de la vérification, c'est l'expérience clinique de l'analyste. Jung affirme que ses hypothèses sont des conclusions empiriques, et non des spécu-

¹²¹ Psychologie et orientalisme, p 256.

¹²² Vol. 8, p. 290, para. 553.

lations ou des postulats philosophiques: "on y arrive à partir de données cliniques et non par un raisonnement déductif"¹²³ à partir de quelque théorie préalable de la réalité ou de la psyché. L'expérience professionnelle de l'analyste lui fournit une familiarité avec la psyché et ses diverses manifestations, familiarité inconnue du profane. Jung ne voit pas là un appel à son autorité personnelle. Il souligne simplement que c'est là une des sources de la vérification psychologique:

mes observations sont à portée de main de tout psychothérapeute se consacrant à ce domaine particulier. C'est pourquoi il me paraît pour le moins saugrenu qu'on me reproche le caractère inconnu des expériences que je communique. Je ne me sens absolument pas responsable de l'insuffisance notoire des connaissances psychologiques du public¹²⁴.

Mais n'est-ce pas presque automatiquement le lot de toute connaissance qui implique une spécialisation du savoir? Jung rappelle la difficulté qu'eut Einstein à lui expliquer ses travaux sur la relativité: "I went fourteen feet deep into the floor and felt quite small when I saw how he was troubled. But one day he asked me something about psychology. Then I had my revenge"¹²⁵.

3.3 La vérité

Encore trop jeune pour formuler des théories générales de la psyche, la psychologie commence par établir les faits psychologiques, en identifiant les manifestations universelles qui indiquent que le psychologue se trouve en face d'une des structures de la psyché. Mais affirmer que quelque chose constitue un fait psychologique ne presume aucunement de sa vérité métaphysique.

¹²³ Psychologie et orientalisme, p. 258.

¹²⁴ Psychologie et alchimie, p. 4, para. 2.

¹²⁵ Vol. 18, p. 68, para. 140.

La notion jungienne de vérité diffère sensiblement de la conception courante. Dans le langage quotidien, la vérité est une propriété du jugement. Une proposition est vraie si elle décrit correctement la réalité. "Il neige dehors" est un jugement vrai si et seulement si, effectivement, il neige dehors au moment où je parle. Une telle conception est possible dans le cadre d'un univers où la distinction entre sujet et objet va de soi. Mais dans la perspective jungienne, cette distinction n'est plus valide. Toute affirmation est toujours relative à la psyché: "nous vivons dans un monde-image tel que nos sens et notre intelligence peuvent le recevoir; nous ne connaissons pas la vraie réalité dans toute la mesure où elle est inconcevable pour nous"¹²⁶. Ce qui réduit à néant les prétentions de ceux qui considèrent la vérité comme une correspondance entre leur affirmation et la réalité extérieure qu'elle décrit. Comment pourrait-on, en effet, juger de cette correspondance, s'il n'y a pas de point de référence absolu? Par contre, s'il est possible de démontrer que la psyché est ainsi faite qu'elle présente régulièrement à l'humanité l'idée de Dieu, Dieu devient un fait psychique, objectif. Cependant, nul ne pourra jamais dépasser cette affirmation et présumer connaître quoi que ce soit de valide sur ce que serait ce Dieu en dehors de la psyché, ni même s'il existe indépendamment de la psyché.

La conception de la vérité psychologique que Jung adopte est en fait la conception pragmatique de la vérité. Fidèle en cela à Kant, il lui semble impossible de "pouvoir jamais prouver ou infirmer la vérité d'une affirmation métaphysique"¹²⁷. Cela serait "s'aventurer au-delà des possibilités de la connaissance"¹²⁸, et l'intellect ne peut faire un tel pas. Pour cette raison, la science ne s'occupe pas de vérité. "Our science is

¹²⁶ C.G. Jung parle, p. 325.

¹²⁷ Psychologie et alchimie, p. 42, para. 35.

¹²⁸ Psychologie et alchimie, p. 20, para. 16.

phenomenology. In the nineteenth century science was labouring under the illusion that science could establish a truth. No science can establish a truth"¹²⁹. Toutes les "vérités" qu'avancent les sciences ne sont que des connaissances hypothétiques, temporaires, et non des vérités éternelles, qui décriraient le réel tel qu'il est en lui-même

Cependant, lorsque la question posée touche au domaine de la valeur, elle ne s'adresse pas d'abord ni seulement à l'intellect, mais à la totalité de l'être humain. Et, là aussi, la question de la vérité est mal posée, et déplacée:

On ne doit pas se laisser décourager par l'objection stupide selon laquelle personne ne sait si ces vieilles idées universelles – Dieu, l'immortalité, le libre arbitre, etc. – sont "vraies" ou non. La vérité est ici un mauvais critère¹³⁰.

Puisqu'il n'y a pas moyen d'"aller voir", de décider si ces idées sont vraies ou fausses, la question de leur vérité est inutile si l'on entend par là la vérité métaphysique. Mais alors comment décider de la valeur d'une affirmation quelconque? Ici, le jugement subjectif est le seul juge: "Nous sommes souvent contraints de nous en remettre à notre jugement subjectif, et ce précisément pour les choses les plus importantes"¹³¹.

Ainsi, lorsqu'il est question de Dieu, l'individu est aux prises non avec une question de croyance, mais avec une question d'expérience:

L'expérience religieuse est absolue. Elle est au sens propre indiscutable. On peut seulement dire qu'on n'a pas fait une telle expérience et l'interlocuteur répondra: "Je regrette, mais moi je l'ai faite". Et la discussion sera terminée¹³².

Mais, objectera-t-on peut-être, cette expérience n'est-elle pas subjective, une illusion plaisante et rassurante, qui aide à vivre, mais sans fondement extérieur? Jus-

¹²⁹ Vol. 18, p. 289, para. 694.

¹³⁰ C.G. Jung parle, p. 349.

¹³¹ Psychologie et alchimie, p. 196, para. 188.

¹³² Psychologie et religion, p. 198.

tement, répliquerait Jung, si elle aide à vivre, elle marche, elle est vraie: "That is how we know the truth: the truth is that which helps us to live – to live properly"¹³³. "Y a-t-il en fait une meilleure vérité sur les choses ultimes que celle qui vous aide à vivre?"¹³⁴ Entre une réalité et une illusion qui aide une personne à bien vivre, il n'y a "qu'une simple différence de terminologie"¹³⁵.

Mais comment fonctionne ce critère? Comment savoir si telle "vérité" est bonne pour moi? Que veut dire Jung lorsqu'il dit qu'elle m'aide à vivre "correctement"? Ici encore, le critère est empirique. Si mon organisme, mon corps, réagit contre la vérité que mon voisin veut me faire accepter, elle est "fausse" – ce n'est pas une "vérité" acceptable pour moi.

Lorsqu'un philosophe édifie un système, ou lorsqu'un fondateur de religion en prêche une qui suscite en lui des douleurs corporelles, comme par exemple des troubles stomacaux, c'est à mes yeux le démenti le plus sévère qui puisse lui être infligé. Lorsque je veux savoir si une vérité est bonne et salutaire, si c'est une vraie vérité, je me l'incorpore, je l'ingère pour ainsi dire; si elle me convient, si elle collabore harmonieusement au sein de mon organisme avec les autres éléments de mon psychisme, si je continue à bien fonctionner, à bien me porter et si rien en moi ne se révolte contre l'intruse, je me dis que c'est là une bonne vérité, qu'elle n'est pas vénéneuse, qu'elle ne me nuit pas¹³⁶.

Ainsi, les réactions de mon organisme me fournissent le moyen de discerner le vrai du faux. Ces réactions sont objectives, donc indépendantes de ma volonté: "il est

¹³³ Vol. 18, p. 288, para. 686.

¹³⁴ Psychologie et religion, p. 198.

¹³⁵ Psychologie et religion, p. 199.

¹³⁶ L'homme à la découverte de son âme, p. 353-354.

bon que nous ayons en nous un appareil régulateur, notre "psychisme spinal", et notre "psychisme sympathique", susceptibles, à l'occasion, d'élever des protestations"¹³⁷.

A partir de ce critère, on voit donc que la vérité est une valeur éminemment personnelle, subjective. Ce qui est objectivement bon, vrai pour moi, peut être un poison pour mon voisin. Une vérité d'hier peut être mauvaise pour moi aujourd'hui. "Il y a des vérités qui ne seront vraies qu'après-demain, d'autres qui l'étaient hier encore: enfin, il y en a d'autres qui ne le seront jamais"¹³⁸. En ce sens, le géocentrisme était vrai, dans la mesure où pour la grande majorité des gens, "c'était bien le soleil qui tournait autour de la terre"¹³⁹. La vérité pour Jung est fondamentalement un jugement subjectif: "Il n'y a malheureusement de "vérité" qu'à condition qu'il y ait des hommes pour la comprendre"¹⁴⁰.

Jung parle ainsi avec émotion de ces Indiens Pueblos du Nouveau-Mexique¹⁴¹ qui vont, chaque matin, par leurs prières, aider le soleil à se lever. Cette conviction leur fournit une tâche signifiante et le sentiment de leur importance; elle donne un sens à leur vie. C'est seulement lorsque l'individu est inséré dans une existence symbolique qu'il peut surmonter la banalité du quotidien:

then [...] life makes sense, and makes sense in all continuity, and for the whole of humanity. That gives peace, when people feel that they are living the symbolic life, that they are actors in the divine drama. That gives the only meaning to

¹³⁷ Ibid.

¹³⁸ Dialectique du moi et de l'inconscient, p. 182-183.

¹³⁹ Psychologie et alchimie, p. 166, para. 166.

¹⁴⁰ Ibid.

¹⁴¹ Voir Ma vie, p. 284-291.

human life; everything else is banal and you can dismiss it¹⁴².

Cette conception que les Pueblos se font de leur place dans l'univers est vérité et non mensonge. Si l'esprit logique et rationnel peut récuser leur croyance comme mensonge, c'est parce que l'intellect réduit la vie à la seule dimension des choses intelligibles. "L'intellect n'est pas intéressé à la qualité du sujet qui perçoit, à condition que celui-ci pense de façon logique. Pour sa part, il s'occupe essentiellement du traitement des contenus de la conscience, et éventuellement aussi des méthodes de traitement"¹⁴³. Mais la conscience n'est qu'une partie de la psyché, et ce qui est mensonge au niveau de la conscience rationnelle peut être vérité au plan de la psyché totale. Et la psychologie se préoccupe, comme science, de toutes les dimensions de la psyché, incluant celles qui, au-delà de l'intellect, sont la source de la dimension symbolique:

Psychology is the only science that has to take the factor of value (feeling) into account, since it forms the links between psychic events on the one hand, and meaning and life on the other¹⁴⁴.

Il pourrait y avoir méprise sur la critique que Jung adresse à l'intellect. S'il affirme que l'intellect qui n'est pas au service de la vie symbolique rend névrotique, et que "c'est le diable"¹⁴⁵, s'il considère que "si l'on est philosophe, on a exclusivement affaire à cette fameuse "raison" qui, de son côté, n'a rien à voir avec la vie"¹⁴⁶, ces formulations ne rendent pas justice à l'importance réelle qu'il accorde, de fait, à la raison, à l'intellect, et à la conscience:

¹⁴² Vol. 18, p. 275, para. 630.

¹⁴³ Psychologie et orientalisme, p. 206.

¹⁴⁴ Vol. 18, p. 260, para. 596.

¹⁴⁵ Vol. 18, p. 284, para. 665.

¹⁴⁶ Psychologie et orientalisme, p. 201.

Il serait à souhaiter à beaucoup qu'ils se souviennent encore à temps des possibilités de la réflexion scientifique ou philosophique de l'intellect tant décrié. On peut soupçonner quiconque décrie l'intellect de n'avoir pas encore vécu d'expérience susceptible de lui montrer à quoi cet intellect est bon et pourquoi, en un effort inouï, l'humanité s'est forgé cette arme. C'est témoigner d'un curieux éloignement de la vie que de ne pas le remarquer¹⁴⁷.

Pour Jung, il ne s'agit aucunement "d'abandonner entièrement la précieuse acquisition de nos pères qu'est la différenciation intellectuelle de la conscience". L'essentiel – et cela se précisera dans le prochain chapitre – c'est plutôt "que l'homme prenne la place de l'intellect – non pas l'homme que le rêveur s' imagine être, mais quelqu'un de beaucoup plus élaboré et complet"¹⁴⁸. La vérité s'adresse à cet homme dans sa totalité, et nulle science ne peut prétendre rendre compte de cette totalité.

¹⁴⁷ Psychologie et alchimie, p. 121, para. 119.

¹⁴⁸ Psychologie et alchimie, p. 87, para. 84.

CHAPITRE IV

DE L'EQUATION PERSONNELLE A L'OBJECTIVITE

Le chapitre précédent examinait quelques-unes des conséquences épistémologiques de l'entreprise jungienne. Il est clair que Jung cherchait à repenser nos schèmes de la réalité. Une telle remise en question ne va pas sans ébranler la conception traditionnelle de la raison, juge et arbitre suprême du vrai. Une des retombées de la découverte de l'inconscient, c'est la perplexité contemporaine devant les notions de conscience, de rationalité, et, finalement, devant la nature même de l'expérience humaine. L'anthropologie jungienne constitue une des tentatives contemporaines d'envergure de réponse à ces questionnements.

Mon intention, dans ce chapitre, n'est pas de présenter l'ensemble de l'anthropologie de Jung. Je vais seulement puiser dans sa conception de l'être humain les éléments dont j'ai besoin pour souligner encore une fois l'omniprésence de l'équation personnelle, et pour examiner comment il se fait que, malgré cela, Jung trouve encore sensé de parler d'objectivité.

Je vais d'abord revenir plus explicitement sur la notion d'équation personnelle. Dans un premier temps, j'essaierai d'identifier dans plusieurs recoins de la conscience et de l'inconscient, les éléments de l'équation personnelle qui semblent condamner les humains à ne connaître que leurs représentations et leurs projections. Puis, j'examinerai les grandes lignes de la conception de l'inconscient de Jung, cherchant à comprendre pourquoi il en vient à le concevoir comme une voie de sortie "du vide d'un espace purement subjectif".

4.1 Le problème de la diversité des points de vue

On a vu comment Jung reconnaissait l'impossibilité théorique pour quiconque de se dépouiller de tout ce qu'il était pour avoir un regard neutre sur la réalité. Or il est extrêmement difficile de tirer jusqu'au bout les conséquences de cette conception. L'équation personnelle, la présence inéluctable du point de vue personnel, individuel et subjectif, ne se limite pas à quelque infime partie de notre vie. Toute activité humaine en est imprégnée, et aucune ne peut prétendre se situer au-dessus d'elle.

Le problème de l'équation personnelle est un problème récent dans l'histoire de la pensée. Ni Platon, ni Aristote, ni même Descartes avec son Cogito, ne se posaient sérieusement la question de la subjectivité. Kant inaugurerait de façon magistrale une ère de réflexion critique dans laquelle le sujet devenait conscient des limites de la raison. Mais il fallait que naisse la préoccupation de l'histoire et le sens de l'historicité pour que l'enracinement de la conscience dans son passé remette sérieusement en question le rêve de l'objectivité de la connaissance. Il ne s'agit plus seulement des limites de la connaissance humaine en général, mais bien de la découverte des horizons, individuels et collectifs, qui font écran entre nous et notre expérience.

Pour mieux faire ressortir cette différence, je vais brosser un tableau rapide d'une façon courante de concevoir le problème de la diversité des points de vue, qui renvoie encore à la conception optimiste et triomphante de la raison comme source de savoir objectif. Il deviendra vite évident que Jung ne peut que se démarquer d'une telle vision des choses.

Lorsqu'une personne parle de l'histoire de la philosophie à d'autres qui entrent en contact avec la philosophie, il semble qu'il lui faille régulièrement faire face à des interrogations sur la variété et la pluralité des positions philosophiques. "Comment se fait-il que toutes ces personnes qui prétendent, elles, savoir bien raisonner, n'arrivent

pas à s'entendre sur quelque thème que ce soit?" Après tout, est-il sous-entendu, des gens intelligents, qui en ont le temps et les capacités, devraient finir par s'entendre, non?

Pour plusieurs, la divergence des opinions et des positions philosophiques est un des problèmes de base, une pierre d'achoppement récurrente dans l'histoire de la pensée. Que chaque entreprise de réflexion aboutisse à la vérité personnelle de son auteur entouré parfois d'une école et d'une foule de disciples, vérité évidente pour eux mais non pour les autres, cela ne peut que faire problème.

Si cette pluralité des positions philosophiques fait l'effet d'un scandale, c'est parce qu'elle heurte de front une croyance fort répandue en la possibilité d'un consensus universel sur les idées importantes – consensus que beaucoup croient réalisé dans les sciences naturelles. L'entente serait, croit-on, la condition naturelle des humains, qui n'arrive malheureusement pas à l'existence, à cause de la paresse, du manque de temps de l'ignorance, ou de la mauvaise volonté, mais qui devrait aller de soi dès qu'on prend le temps d'écarter ces quelques obstacles sur le chemin de la vérité.

Et pourtant, chacun ne fait pas seulement l'expérience d'une entente sans problèmes avec ses proches. Chacun a déjà fait l'expérience de parler à une personne qui n'arrive pas à nous comprendre, malgré des efforts apparents de part et d'autre. Chacun peut aussi parfois faire l'expérience de ne pas pouvoir comprendre le point de vue d'un interlocuteur, parfois à la grande surprise de celui-ci, qui se demande bien comment cela est possible, sa position lui paraissant chargée d'une telle évidence! Il s'essaie alors, parfois de son mieux, à redire, à reformuler sa position dans l'espoir que l'autre finira par comprendre. Comment se fait-il qu'il ne voit pas ce qui pourtant lui semble aller de soi?

Lorsqu'il ne s'agit pas d'un simple malentendu, mais bien de la constatation de l'impossibilité actuelle d'en arriver à se comprendre, il est habituel de voir une telle situation déboucher sur des accusations du genre: "Il est bouché", "Il ne veut pas com-

prendre", "C'est pourtant si simple, si clair. Comment se fait-il qu'il ne comprend pas?" Car il nous semble évident qu'il devrait comprendre, et que s'il n'y arrive pas, c'est, de quelque manière, de sa faute, puisque moi, j'ai fait tout ce qu'il fallait pour être clair, simple, cohérent. Au mieux, je concéderais, théoriquement, qu'il est possible que la faute me revienne, mais alors il faudrait me montrer où mon explication est insuffisante, où je fais fausse route, où je ne suis pas clair.

Si l'on passe la plupart du temps très rapidement sur ces faits, c'est souvent parce que nous supposons par habitude que si les parties impliquées y mettaient le temps, l'énergie et peut-être davantage de bonne volonté, la compréhension arriverait toute seule, comme cela, semble-t-il, se fait habituellement. Devant la plupart des problèmes inter-personnels, on entend aujourd'hui dire que cela revient toujours au fond à un problème de communication, qu'il suffit alors de "se parler", et que "le dialogue résout tous les problèmes".

Cette hypothèse optimiste repose sur la croyance dans la ressemblance des humains entre eux, ou peut-être davantage sur la croyance dans l'identité fondamentale des humains. Les divergences d'opinions viendraient alors de la variété des vécus individuels et des conditionnements sociaux de chacun, ou encore de la diversité des expériences sur lesquelles chacun base son argumentation. Mais cela n'est pas l'essentiel. Que diable, croit-on, une personne amoureuse, une nouvelle mère, ou un assoiffé de pouvoir, au Québec, en 1989, ne diffèrent pas fondamentalement de leur contre-partie américaine, indienne, papoue, russe, ou égyptienne d'aujourd'hui ou d'il y a mille ans. C'est aussi cette croyance qui rend plausibles des romans comme ceux de Jean Auel sur les hommes des cavernes. Au fond, nous sommes des frères, des semblables, et les différences ne sont qu'un vernis qui s'estompe, dès qu'on creuse assez loin...

Mais, ironiquement, cette hypothèse n'est pas la seule véhiculée par notre culture. Si certains semblent être d'abord frappés par cette identité présupposée, ou même postulée, et la retrouvent à l'oeuvre partout, d'autres, cependant, soulignent les fossés

infranchissables à leurs yeux, qui séparent les races, les époques, les générations, les sexes, et même tous les individus entre eux. Quelques-uns – peu nombreux, il est vrai – y voient une mésentente issue de la nature de l'homme ou du langage qui nous condamne tous à l'incommunicabilité (Ionesco); la plupart des autres n'y voient que le mauvais usage de la raison, ou du langage. Plusieurs parmi ces derniers cherchent à mettre sur pied des méthodes qui, lorsque bien appliquées, permettraient enfin à l'humanité de surmonter, de façon efficace, ses divergences fondamentales pour atteindre, sinon la vérité, du moins un consensus universel. Ce rêve est sous-jacent à de nombreuses entreprises philosophiques d'envergure.

On peut ici songer au jeune Descartes étudiant, déçu de la divergence des opinions dans tous les domaines du savoir, irrité de retrouver la même situation lors de sa confrontation aux diverses traditions éthiques, politiques et sociales de l'Europe, et qui dans son fameux songe, découvre la promesse d'une humanité réunifiée sous le drapeau d'une science et d'une métaphysique certaines, hors de tout doute, ayant le caractère apodictique des mathématiques.

On peut se rappeler les tentatives de Husserl pour repenser à neuf les sciences modernes en vue d'en arriver lui aussi à une philosophie vraiment rigoureuse, en quête de ce point de départ indubitable, de cette évidence de droit qui constitue l'espoir – ou le rêve – que l'on retrouve en philosophie depuis Descartes.

On pourrait de même considérer le formalisme contemporain comme une technique radicale visant à éliminer les mauvais raisonnements, les points de départ personnels, subjectifs, et les équivoques d'un langage trop évocateur. Cela constitue une tentative pour éliminer tous les éléments subjectifs du raisonnement, dans l'espoir de toucher enfin à la vérité, c'est-à-dire à ce qui est vrai indépendamment de moi ou de chacun des autres et qui devrait nous contraindre tous (tous les gens suffisamment instruits en la matière). La source de l'erreur serait alors claire: ignorance ou mal-

honnêteté. Voyons sur un exemple, comment pourrait procéder une analyse contemporaine du problème de la communication.

Notre capacité à passer sous silence l'extraordinaire divergence d'opinions laisserait supposer que les personnes impliquées croient habituellement à la possibilité d'une communication efficace. Il leur paraît en principe possible de faire en sorte que l'autre comprenne ce que je veux lui faire comprendre. En fait, on prend en général pour acquis que deux personnes peuvent se comprendre, et qu'elles se comprennent de fait la plupart du temps.

Une telle croyance n'est certes pas sans fondement. Si je demande à mon voisin, à table, de me passer le sel, et qu'il me passe le sel, j'en tirerai, avec raison, la conclusion qu'il m'a compris. S'il me passe le beurre, je m'expliquerai son erreur par son inattention, une audition défectueuse, une distraction, une connaissance insuffisante du français, une désagréable propension à faire des farces plates, l'envie de me faire sortir de mes gonds, ou encore une franche hostilité à mon égard. Mais dans chacun de ces cas, je saurai, si je peux vérifier mon hypothèse, qu'il y a eu erreur – et dans ce cas comment la corriger – ou qu'il y a eu de fait compréhension, même si elle fut suivie par une réaction inhabituelle de mon interlocuteur.

Cependant, la situation ne se présente plus avec autant de clarté dès que l'on quitte le domaine de la simple dénomination d'objets concrets ou d'activités simples. Dès que l'on aborde des domaines plus abstraits, plus théoriques, où l'arbitrage ne relève plus d'un simple dictionnaire, les difficultés se multiplient.

Si je dis, par exemple, que "les hommes politiques sont croches", dans un échange quotidien sans prétention, il est fort probable que mon interlocuteur – à supposer qu'il soit un peu au courant des nombreux scandales politiques des dernières décennies – partage cet avis et donne son accord. Nous aurons donc eu l'impression de nous être compris.

Mais, cette simple affirmation peut signifier chez moi autre chose que ce qu'en a compris mon interlocuteur. Or, supposer que l'on se soit compris implique que l'autre ait compris ce que moi, je voulais dire, et non seulement qu'il soit d'accord avec ce à quoi mes paroles lui ont fait penser. Dans ce cas, la compréhension concerne la saisie d'une idée particulière, d'un message précis, qu'une personne veut faire comprendre à une autre.

Ici, déjà, de nombreux obstacles peuvent intervenir, qui faussent la compréhension, ou, du moins, la rendent problématique. A un premier niveau, il se peut que je n'exprime pas clairement mon idée, que le message une fois formulé ne corresponde pas vraiment à ce que je veux dire. La possibilité de compréhension repose donc en partie sur mon habileté à manier les mots, les images, la syntaxe, bref, à manipuler le langage. Il est évident que le problème sera le même, à l'autre bout de la communication, et que la compréhension est proportionnelle aux capacités langagières des personnes impliquées.

Si, en sortant de chez moi, j'aperçois mon voisin qui déblaie son entrée, et que j'entends un passant lui dire: "Mon gars a enfin trouvé le chien", j'aurai le droit, semble-t-il, de me dire que j'ai compris cette phrase, puisque je connais le sens de chacun de ces mots et que cette phrase banale en soi, ne cache aucune difficulté. Je peux même traduire, en mes mots: "Son garçon cherchait un chien, et il l'a trouvé." Il me faudra alors constater que j'ai compris dans la phrase plus qu'elle semblait dire à première vue. J'ai appris à décortiquer des phrases de telle sorte qu'une formulation (ici, le "enfin") me permette de tirer des conclusions sur ce qu'elle impliquait, sur ce qu'elle signifie sans le dire explicitement. C'est, en gros, en grammaire générative, ce à quoi Chomsky fait allusion, lorsqu'il est question de la capacité du locuteur et de la distinction à faire entre la structure de surface d'une phrase et sa structure profonde.

Mais ai-je bien compris? Cette phrase, si simple, pourrait aussi bien véhiculer, et cela tout aussi correctement, d'autres messages. Par exemple, si je sais que le "Chien" est

une constellation, et que le passant a un fils passionné d'astronomie, il se pourrait qu'ici, la bonne compréhension soit: "Son garçon cherchait la constellation du Chien depuis longtemps, et il l'a enfin vue cette nuit". Evidemment, le terme "Chien", ici, s'écrit avec une majuscule... mais mon interlocuteur ne m'en a rien laissé savoir!

Ou encore, sachant qu'au Québec "mon gars" peut tout aussi bien vouloir dire "le type dont j'ai parlé" que "mon enfant de sexe masculin", et que "chien" peut aussi de façon plutôt regrettable désigner un "policier" (un "poulet", en France), il se peut que cette phrase veuille dire : "Je t'ai parlé d'un homme qui cherchait un policier depuis longtemps. Eh bien! figure-toi qu'il l'a trouvé!"

Ou encore, sachant que le passant est instructeur de maniement d'armes, que dans son dernier groupe se trouve un individu très malhabile, qui ne réussit guère à remonter son arme, sachant que le passant s'en est amusé devant mon voisin, et sachant aussi que hier, par miracle, l'étudiant soit enfin parvenu à identifier correctement toutes les pièces de son arme, il est possible qu'il me faille interpréter autrement cette phrase.

Il est clair que je me réfère à un autre élément, que l'on nomme couramment "le contexte". Seul le contexte me permettra, même dans l'hypothèse où je suis un locuteur habile, à bien interpréter la phrase. Mais quand puis-je être sûr d'avoir tout le contexte nécessaire? Après tout, le passant peut très bien avoir un fils passionné d'astronomie qui se cherche un chien, être instructeur de maniement d'armes et connaître quelqu'un qui veut trouver un policier!... Alors, que faire?

Si, déjà, de telles phrases, aussi banales, peuvent donner lieu à de telles complications, qu'en est-il lorsque l'échange porte, non sur ce gars et le chien qu'il a enfin trouvé, mais sur Dieu, la réalité, la vérité?

Des questionnements de ce genre sont, au XXe siècle, à l'origine de recherches sérieuses, prolongées et reconnues, dans diverses disciplines. Les efforts de nombreux sémiologues, sémanticiens et logiciens cherchent à mieux connaître les processus de la

formation de la signification et de sa communication dans l'espoir d'éviter certains de ses écueils. De même, de nombreux philosophes contemporains ont pris au sérieux les recommandations de Wittgenstein, et cherchent à tout prix à éviter de se laisser prendre aux pièges du langage. D'autres considèrent, avec Austin, qu'il vaut mieux procéder à une analyse minutieuse du langage quotidien lorsque l'on aborde un des "grands" problèmes philosophiques, avant d'attaquer celui-ci de front. Peut-être espère-t-on qu'entre-temps, celui-ci aura pu être évacué, et qu'on pourra déclarer qu'il ne s'agissait en fait que d'un faux problème.

On voit donc que la multiplicité des points de vue, et l'expérience des difficultés qu'éprouvent les humains à se comprendre, suscitent des interrogations fort différentes les unes des autres. Certains s'efforcent de se sortir de l'impasse en recherchant une base commune, évidente, d'où naîtrait enfin un consensus ressenti comme besoin vital; d'autres tentent de trouver dans l'analyse du langage, ou dans l'étude de la logique, des règles fermes qui procureraient des critères solides pour distinguer les propositions valables des affirmations erronées ou insensées. Mais, de part et d'autre, on semble croire que la découverte de la méthode qui nous donnerait accès à la vérité, aurait comme conséquence heureuse de diminuer, et idéalement, de faire disparaître cette multiplicité de points de vue. Cette variété est un pis-aller qu'il faudrait surmonter. Car au fond – et c'est là l'essentiel – la vérité ne peut être qu'une. Deux positions incompatibles sur le même problème ne peuvent, toutes les deux, être vraies.

4.2 La psyché subjective: la conscience

Or, pour Jung, ce postulat est erroné. Tout d'abord, parce que la raison ne fonctionne qu'en séparant, en divisant la réalité en ses composantes, sans que cette division soit à même de rendre compte de la totalité. C'est ainsi que la physique contemporaine en est acculée à parler de la lumière en termes d'ondes et de corpuscules; or, ces deux

aspects empiriquement vrais de la lumière sont incompatibles. Il en va de même pour la relation âme-corps, matière-esprit: "It is due to our most lamentable mind that we cannot think of body and mind as one and the same thing; probably they are one thing, but we are unable to think it"¹⁴⁹. Ce postulat de la vérité unique repose sur une confiance naïve dans la raison. Mais la raison n'est pas cet absolu sur lequel on peut toujours compter. Loin d'être un outil au-dessus de la mêlée, sans parti pris, soumise exclusivement aux lois de la logique, la raison est elle-même enracinée dans l'équation personnelle de l'individu:

Au cours des cent cinquante années qui se sont écoulées depuis la Critique de la Raison pure, une intuition s'est peu à peu fait jour, suivant laquelle la pensée, la raison, l'entendement, etc., ne sont pas en eux-mêmes des phénomènes affranchis de toutes conditions subjectives et soumis seulement aux lois éternelles de la logique, mais des fonctions psychiques afférentes à une personnalité et placées au-dessus d'elle. [...] Nous sommes aujourd'hui convaincus qu'il existe dans tous les domaines du savoir, des prémisses psychologiques qui se prononcent d'une façon décisive sur le choix de la matière, la méthode pour la travailler, le genre de conclusions, la construction d'hypothèses et de théories¹⁵⁰.

Cette constatation, Jung se l'applique de façon très personnelle. Sans pour autant nier leur valeur scientifique, il reconnaît que ses travaux reflètent son point de vue subjectif: "I consider my contribution to psychology to be my subjective confession. It is my personal psychology, my prejudice that I see psychological facts as I do. I admit that I see things in such and such a way"¹⁵¹. Ce point de vue subjectif vient de ce que "We cannot help being prejudiced by our ancestors, who want to look at things in a

¹⁴⁹ Vol. 18, p. 33, para. 69.

¹⁵⁰ Racines de la conscience, p. 91-92.

¹⁵¹ Vol. 18, p. 125, para. 275.

certain way, and so we instinctively have certain points of view"¹⁵². Aller à l'encontre de ce que nos instincts nous donnent comme vrai, c'est courir le risque d'une névrose. Ainsi, certains voient leurs instincts les pousser plutôt vers les théories de Freud; d'autres vers celles de Adler; d'autres ne se reconnaissent que dans les positions de Jung: "I represent perhaps a minority of people whose basic psychological facts are expressed more or less happily by my formulation"¹⁵³. Car la différence de tempérament entraîne un point de vue différent sur le monde, d'où le nombre impressionnant de théories divergentes en psychologie, et dans tous les domaines du savoir. Cette situation n'est pourtant pas alarmante pour ceux qui reconnaissent la subjectivité de la raison. Les théories se succèdent les unes aux autres, lorsque les faits qu'elles veulent interpréter permettent de les corriger, de les transformer ou de les éliminer. Entre-temps, la modestie intellectuelle est de mise, même si cela ne nie pas l'utilité d'une bonne dose d'espoir:

il me faudra supporter avec patience que l'on me reproche de résoudre le problème selon mon préjugé individuel; cette objection est tellement juste que je ne vois pas comment je pourrais m'en défendre. Je ne peux que rappeler béatement le vieux Colomb qui, sur la base de suppositions personnelles, d'une hypothèse erronée et par une route abandonnée par les navigateurs d'aujourd'hui, découvrit l'Amérique¹⁵⁴.

Cette assurance devant l'existence de théories à prime abord incompatibles avec ses propres hypothèses vient de ce que, pour Jung, toute hypothèse scientifique n'est que temporaire et qu'en dernière analyse, l'acceptation d'une hypothèse plutôt qu'une autre n'est pas une décision uniquement scientifique. Elle implique un choix qui dépend en définitive de qui je suis: "Never shall we put any face on the world other than

¹⁵² Ibid.

¹⁵³ Vol. 18, p. 128, para. 280.

¹⁵⁴ Problèmes de l'âme moderne, p. 206.

our own"¹⁵⁵. Cela constitue au fond une décision éthique, "the creative resolve to entrust our life to this or that hypothesis"¹⁵⁶.

Ce problème de la divergence des opinions, des théories, des visions du monde joua un rôle d'importance dans les recherches de Jung. "Reconnaître à quel degré inouï les âmes humaines sont différentes les unes des autres fut une des expériences les plus bouleversantes de ma vie"¹⁵⁷. Le conflit avec Freud le poussa à identifier et à comprendre les divergences et les incompatibilités entre son point de vue, celui de Freud et celui de Adler, non en termes de vérité et d'erreur, mais comme des visions du monde différentes les unes des autres parce qu'enracinées dans des types psychologiques différents. "Car c'est le type qui précise et limite d'emblée le jugement de l'homme. [...] tout jugement d'un homme est limité par son type personnel et [...] chaque façon de voir est relative"¹⁵⁸.

Jung a identifié, avec cette notion de type psychologique, un des éléments de l'équation personnelle qui est insurmontable. Ce fait constitue d'ailleurs une limite aux prétentions de l'empirisme. Si Jung insiste sur la nécessité de se tenir près des faits, c'est pour diverses raisons. Tout d'abord, il se méfie de la spéculation, philosophique ou autre, qui échafaude parfois des théories merveilleuses et profondes, mais sans apporter pour autant un éclairage suffisant des faits individuels dont elles prétendent fournir une explication. L'intellect est "le guide indispensable de l'homme sur les mers sans chemins. Cependant, lorsqu'il ne touche plus le sol du pied et se met à spéculer, séduit

¹⁵⁵ Vol. 8, p. 379, para. 737.

¹⁵⁶ Vol. 8, p. 381, para. 740.

¹⁵⁷ L'homme à la découverte de son âme, p. 61.

¹⁵⁸ Ma vie, p. 241-242.

par l'intuition qui vagabonde sans limites, la situation devient dangereuse"¹⁵⁹. Une autre raison qui pousse Jung à favoriser l'empirisme vient de ce qu'il est un introverti, tourné vers le sujet. Les faits lui sont nécessaires pour asseoir son univers intérieur dans la réalité empirique accessible aux autres humains. Son insistance vient de ce que l'empirisme lui apparaît comme une garantie non contre l'erreur, mais contre l'arbitraire, l'opinion ou la spéculation déracinée. Garantie appréciable à ses yeux, mais combien limitée par ailleurs.

En effet, le type du psychologue, même empiriste, oriente ses recherches et détermine sa perception des faits. Jung reconnaît que Freud et Adler sont tous deux des théoriciens chevronnés, fidèles aux principes de l'empirisme. Comment comprendre alors que leurs deux théories, pourtant incompatibles, expliquent toutes les deux, et cela de façon valable, le même fait observable de la névrose? "It cannot be assumed that the cases of neurosis seen by Adler are totally different from those seen by Freud. Both are obviously working on the same material"¹⁶⁰. La différence vient donc du regard posé sur ce matériau, Adler mettant l'accent sur le sujet, et Freud, sur l'objet. L'introversion de l'un lui fait saisir un aspect de la réalité invisible pour l'autre à cause de son extraversion.

Jung reconnaît évidemment que ses hypothèses dépendent, elles, de sa façon typiquement introvertie de voir l'univers. Mais, ajoute-t-il, c'est là la limite inévitable de tout savoir:

je ne puis me permettre de donner a priori une valeur générale à mon tempérament particulier, c'est-à-dire à mon attitude individuelle en face des problèmes de pensée. Le seul, apparemment, à pouvoir prendre une telle liberté est le philosophe qui confère une valeur générale à ses dispositions et à son attitude, et ne voit pas – si tant est que cela soit possible

¹⁵⁹ Psychologie et alchimie, p. 150, para. 149.

¹⁶⁰ Vol. 7, p. 41, para. 57.

– dans sa personnalité individuelle, avec tout ce qu'elle a de contestable, une condition essentielle de sa philosophie¹⁶¹.

Même le savant, dans son travail, succombe à son type. La science contemporaine n'est rien d'autre qu'un nominalisme qui "repose sur un préjugé déterminé et donc limité et dépendant du tempérament. Cette proposition peut être formulée comme suit: Est valable ce qui vient de l'extérieur et par conséquent vérifiable. Le cas idéal est la confirmation expérimentale"¹⁶².

Lorsqu'il est question de l'équation personnelle de quelqu'un, il importe de savoir si cette personne fonctionne à l'intérieur de ce préjugé occidental de l'extraversion, impliquant "a differentiated and therefore necessarily one-sided attention or awareness" ou s'il participe plutôt du préjugé oriental dans lequel la conscience "is characterized by an apperception of totality"¹⁶³. L'idée de la suprématie de la raison comme source de connaissance caractérise la conception occidentale de la conscience, que ne partage pas l'Orient:

Western consciousness is by no means the only kind of consciousness there is; it is historically conditioned and geographically limited, and representative of only one part of mankind¹⁶⁴.

L'Occidental se félicite de la science que la pensée analytique a mise sur pied au cours des siècles, et est porté à ne reconnaître comme savoir valable que le type de connaissance scientifique née de cette conception des choses. C'est parce qu'il est obnubilé par son emprise sur les objets qu'il ne peut reconnaître le savoir phénoménal accumulé dans les civilisations qui se sont tournées, elles, vers le sujet, vers l'intérieur. L'homme

¹⁶¹ Racines de la conscience, p. 90.

¹⁶² Racines de la conscience, p. 91.

¹⁶³ Vol. 18, p. 655, para. 1485.

¹⁶⁴ Psychology and the East, p. 57, para. 84.

instruit de l'Occident ne connaît, comme principe explicatif, que la notion de causalité, et ne réalise qu'avec peine que l'Orient lui aussi comprend l'univers, mais à partir d'un autre principe, tout à fait différent, que Jung nomme "synchronicité". L'intérêt de Jung pour cette notion vient de ce qu'il espère que l'Occident aura la sagesse de réaliser, dans son contact avec l'Orient, l'occasion d'une interrogation critique de ses présupposés inconscients. C'est dans la fréquentation du I Ching, considéré comme le "standard text-book"¹⁶⁵ de la science chinoise, que l'Occidental aura la chance de toucher "an Archimedian point from which our Western attitude of mind could be lifted off its foundation [...] the living germ of the Chinese spirit, capable of working a fundamental change in our view of the world"¹⁶⁶.

Il n'est pas question de convertir l'Occidental à la vision de l'Orient, tentation à laquelle succombent plusieurs, et dont témoignent l'engouement contemporain pour l'occultisme oriental et la prolifération de sectes à allégeance orientale. Jung voit, dans cette réaction contre l'unilatéralité de l'intellect, une exigence saine d'ouverture sur le sentiment et l'intuition, soulignant la nécessité pour l'Occident d'amener à maturité une deuxième et même une troisième fonction. Mais la voie de l'Orient n'est pas, pour nous, la solution: "It is a denial of one's own nature, a self-betrayal to strange and unclean gods [...] while Western man secretly evades his menacing duties, his Hic Rhodus hic salta [...] our task is to build up our Western civilization, which sickens with a thousand ills"¹⁶⁷. L'Occident ne peut ni ne doit renier la science. Elle est l'outil essentiel de la pensée occidentale: "with it, one can open more doors than with the bare hands. It is

¹⁶⁵ Vol. 15, p. 55, para. 80.

¹⁶⁶ Vol. 15, p. 55, para. 78; voir aussi Vol. 18, p. 654-655, para. 1483.

¹⁶⁷ Psychology and the East, p. 10, para. 4-5.

part and parcel of our understanding, and it obscures our insight only when it claims that the understanding it conveys is the only kind there is"¹⁶⁸.

L'Occident doit apprendre à surmonter son unilatéralité. La conscience y est réduite à la raison, et celle-ci confère le pouvoir de dominer, de contrôler la nature. Mais il est temps de renoncer à ce pouvoir, avant que celui-ci ne le détruise:

Western man has no need of more superiority on nature, whether outside or inside. [...] What he lacks is conscious recognition of his inferiority to the nature around and within him. [...] He does not know that his own soul is rebelling against him in a suicidal way"¹⁶⁹.

Esprit-matière; Est-Ouest; l'univers est ainsi divisé, polarisé. Mais ces opposés vivent ensemble, co-habitant tant bien que mal dans la psyché de chaque individu. "Psychic means physical and mental"¹⁷⁰, et ce déchirement est l'indice d'une tâche à accomplir:

since there is only one earth and one mankind, East and West cannot rend humanity into two different halves. Psychic reality still exists in its original oneness, and awaits man's advance to a level of consciousness where he no longer believes in the one part and denies the other, but recognizes both as constituent elements of one psyche¹⁷¹.

Jung voit poindre le moment où la conscience occidentale, poussée à ses dernières extrémités par le risque d'annihilation qu'elle fait courir au monde, devra prendre le temps de s'arrêter, d'interroger qui elle est, et de remettre en question la

¹⁶⁸ Psychology and the East, p. 8-9, para. 2.

¹⁶⁹ Psychology and the East, p. 83, para. 870.

¹⁷⁰ Psychology and the East, p. 53, note.

¹⁷¹ Vol. 8, p. 354, para. 682.

vision partielle qui la mène à la catastrophe. "Je crois au danger que fait courir l'esprit et ne crois pas à sa suprématie absolue"¹⁷².

De plus, l'évolution de la conscience intellectuelle, son exigence même d'objectivité, l'a amenée, dans les recherches de la physique moderne, à retrouver la subjectivité. C'est dans la fidélité à sa propre méthode que l'Occident en arrivera à redécouvrir les intuitions millénaires de l'Orient:

the ancient Chinese mind contemplates the cosmos in a way comparable to that of the modern physicist, who cannot deny that his model of the world is a decidedly psychophysical structure. The microphysical event includes the observer just as much as the reality underlying the I Ching comprises subjective, c'est-à-dire psychic conditions in the totality of momentary situation¹⁷³.

Le principe de synchronicité postule un lien entre la totalité d'une situation qui existe à un moment donné et sa signification pour le sujet: "synchronicity takes the coincidence of events in space and time as meaning more than mere chance, namely a peculiar interdependence of objective events among themselves as well as with the subjective (psychic) state of the observer or observers"¹⁷⁴. La fréquentation du I Ching permet de retrouver le sens de la totalité, dans lequel le sentiment (feeling-value) retrouve l'importance primordiale que lui avait refusée l'intellect. C'est ainsi que la physique, prolongeant sa réflexion en toute fidélité à ses principes méthodologiques, retrouve le paradoxe et la relativité qu'elle voulait tout d'abord exclure. "La formule moderne 'intellect = esprit' oublie complètement que l'esprit n'a jamais été une 'activité' humaine et encore bien moins une 'fonction' "¹⁷⁵. Il faut rappeler sans cesse

¹⁷² Aspects du drame contemporain, p. 125.

¹⁷³ Vol. 11, p. 593, para. 973.

¹⁷⁴ Vol. 11, p. 592, para. 972.

¹⁷⁵ Psychologie et alchimie, p. 184, para. 178.

à l'Occidental que le développement de la raison, l'attitude rationnelle de la conscience, ne coïncide pas avec le développement intégral de la conscience. L'intellect n'est qu'une des fonctions de la psyché. "Qu'on n'aille pas s'imaginer que l'on comprend le monde uniquement par l'intellect, on le comprend tout autant par le sentiment. Aussi le jugement de l'intellect représente-t-il tout au plus la moitié de la réalité; et il doit, s'il est sincère, avouer son insuffisance"¹⁷⁶.

Parmi les sciences contemporaines, la psychologie est celle qui se rapproche le plus de la sagesse orientale – à laquelle Jung accorde d'ailleurs le statut de science – parce qu'elle s'occupe de la totalité de la psyché, donc de la totalité de l'individu. Elle est une des premières à reconnaître les limites de l'objectivité et de l'empirisme scientifiques. "We can no longer appeal to the narrowly intellectual, scientific standpoint, but are driven to take account of the standpoint of feeling, and consequently of everything that the psyche actually contains"¹⁷⁷.

Si la psychologie ne peut se contenter de l'intellect, elle devra s'ouvrir au risque qu'implique la tâche de pionnier, et tenter des interprétations, car "le 'sens' n'est pas une tautologie, mais inclut toujours plus en lui que l'objet concret de l'énoncé"¹⁷⁸.

A psychology that satisfies the intellect alone can never be practical, for the totality of the psyche can never be grasped by intellect alone. Whether we will or no, philosophy keeps breaking through, because the psyche seeks an expression that will embrace its total nature¹⁷⁹.

C'est la notion même de conscience qui est donc à revoir. Il faut enfin réaliser qu'elle n'est qu'une partie de la psyché. La découverte de l'inconscient permet de rap-

¹⁷⁶ Types psychologiques, p. 486.

¹⁷⁷ Vol. 7, p. 119, para. 201.

¹⁷⁸ Ma vie, p. 425.

¹⁷⁹ Vol. 7, p. 119, para. 201.

peler qu'"on ne peut expliquer totalement la psychologie de l'individu en ne puisant qu'en lui-même"¹⁸⁰. La conscience dont je me sers et qui est mon principal outil d'orientation dans l'univers n'est pas un absolu: elle a une histoire, elle est déterminée par ce développement historique et elle a des limites qui sont demeurées la plupart du temps insoupçonnées.:

les temps modernes et le présent apparaissent comme des épisodes d'un drame qui commença dans les temps les plus reculés et qui s'étend par-delà les siècles jusque dans un futur éloigné. Ce drame est [...] la naissance de la conscience dans l'humanité¹⁸¹.

L'état premier, originaire, est celui de l'inconscience. L'homme primitif est très peu conscient. "La primitivité la plus rudimentaire possède sans doute une espèce de conscience diffuse des choses et de l'univers, [...] jointe à une inconscience totale du sujet soumis aux représentations"¹⁸². C'est ce que Lévy-Bruhl appelle la "participation mystique", et qui caractérise la conscience enfantine avant l'irruption de la conscience du "je". Mais entre cet état de conscience diffuse, de quasi-inconscience, et le niveau de conscience actuel, il n'y a qu'une différence de degré: "Notre conscience contemporaine n'est qu'un petit enfant qui commence à peine à dire "je" "¹⁸³.

Contrairement à Freud pour qui la conscience est la source de l'inconscient, Jung tient à rappeler que "la conscience est phylogénétiquement et ontogénétiquement secondaire. [...] Le corps a une préhistoire anatomique de millions d'années – de même le système psychique"¹⁸⁴. La conscience s'est développée au cours de ces siècles, s'ar-

¹⁸⁰ Types psychologiques, p. 444.

¹⁸¹ Psychologie et alchimie, p. 598, para. 556.

¹⁸² L'homme à la découverte de son âme, p. 60.

¹⁸³ L'homme à la découverte de son âme, p. 61.

¹⁸⁴ Ma vie, p. 395-396.

rachant peu à peu à la fusion avec l'inconscient, rompant, étape par étape, le sentiment d'identité avec l'univers ambiant. Lentement, elle s'est dotée "d'un pouvoir, d'une force créatrice, conquête tardive de l'humanité, que nous appelons volonté"¹⁸⁵, qui n'existe que fort sporadiquement chez les primitifs. Il fut "un temps où la conscience ne pensait pas encore, mais percevait"¹⁸⁶ ce qui se passait en elle. Certains hommes pensent dans leur ventre; d'autres, dans leur cœur. L'Occidental moderne pense dans la tête, depuis qu'il réussit à séparer l'idée de la chose concrète. A cette époque,

la pensée (Gedanke) était objet de la perception intérieure, non véritablement pensée (gedacht), mais ressentie comme apparition, et pour ainsi dire vue ou entendue. La pensée était essentiellement révélation, rien d'inventé, mais quelque chose qui s'imposait ou emportait la conviction par sa réalité immédiate. La pensée (Denken) précède la conscience primitive du moi, et celle-ci est plutôt son objet que son sujet¹⁸⁷.

La connaissance consciente procède par le retrait et la récupération des projections. Une projection, c'est le mécanisme inconscient, automatique, et tout à fait normal, par lequel un contenu inconscient est transféré à l'extérieur sur un objet, de telle sorte qu'il semble appartenir à l'objet lui-même: "toutes les fois que l'homme rencontre une chose très mystérieuse, il projette sur elle ses conceptions subjectives, sans la moindre auto-critique"¹⁸⁸. L'accroissement de la conscience exige une "différenciation toujours plus poussée du sujet et de l'objet"¹⁸⁹ qui permet au sujet de récupérer ainsi certaines propriétés attribuées jusque-là à l'objet.

¹⁸⁵ L'homme à la découverte de son âme, p. 99.

¹⁸⁶ Racines de la conscience, p. 50.

¹⁸⁷ Ibid.

¹⁸⁸ Psychologie et religion, p. 109.

¹⁸⁹ Psychologie et religion, p. 231.

Comment Jung décrit-il cette évolution de la conscience, ce retrait des projections? Il en suit la marche dans le sort fait, à travers l'histoire, à l'idée du sacré. La projection du sacré dans l'univers extérieur à l'homme est entière dans l'animisme, cette diffusion du sacré dans la nature. De l'animisme, on est passé à un univers peuplé de dieux multiples:

La science débuta par la découverte des lois astronomiques, donc par le retrait de la projection en quelque sorte la plus lointaine. Ce fut là une première étape hors de l'animisme qui imprégnait l'univers. Un pas suivit l'autre: déjà dans l'Antiquité on retira les dieux des montagnes et des rivières, des arbres et des animaux¹⁹⁰.

Puis vint le Dieu unique, au-dessus de l'univers. L'étape suivante fut celle de l'incarnation de ce Dieu: c'est l'ère du christianisme, qui est à la base de la civilisation occidentale. L'étape actuelle, dont Jung retrouve la trace dans le développement de la physique, de la psychologie, et dans les rêves de ses patients, poursuit ce cheminement, en postulant que tout univers métaphysique n'est qu'une projection de la structure psychique:

si le processus historique de déspiritualisation de l'Univers – le retrait des projections – continue comme par le passé, tout ce qui porte extérieurement un caractère divin ou démoniaque doit retourner à l'âme, à l'intérieur de l'homme inconnu, d'où cela est apparemment issu¹⁹¹.

Le danger que court notre époque, c'est que la conscience ne peut, sans un très grave risque d'inflation, s'identifier à la totalité du sacré. C'est le drame annoncé par la folie de Nietzsche. Pour éviter la névrose, la conscience occidentale doit se rappeler qu'elle n'existe que sur la base d'un inconscient qu'il devient dangereux de renier, maintenant qu'il renferme toutes les forces sacrées anciennement projetées dans l'univers.

L'Occident s'est bâti sur la base du christianisme. Malgré le nombre imposant d'athées et d'agnostiques, deux mille ans d'histoire ont laissé des traces dans la psyché

¹⁹⁰ Psychologie et religion, p. 165.

¹⁹¹ Psychologie et religion, p. 169.

de tous. Croyants ou non, tous sont condamnés à vivre, chacun selon ses capacités, la suite du drame de la conscience. Le problème central, aujourd'hui, pour Jung, c'est l'image incomplète de la divinité que le christianisme nous a léguée. Pour la pensée chrétienne, Dieu représentait le Bien, le Summum Bonum, et le diable incarnait le mal, bien qu'officiellement, le mal n'était conçu que comme privation de bien. Depuis que la mentalité moderne n'adhère plus aux projections de ces protagonistes dans un univers métaphysique, le problème a été introjecté dans la conscience contemporaine, où il continue de créer des tensions. Les dernières guerres mondiales, le danger réel de destruction de la planète, les risques de pollution, tout réapprend à la conscience moderne l'existence du mal comme force réelle et non seulement comme privation de bien. C'est maintenant la tâche de la conscience moderne d'apprendre à composer avec le mal, de reconnaître dans cette urgence de dernière heure la nécessité d'incarner le déchirement préfiguré par la croix. Mais alors qu'au Moyen Age, l'Eglise et le christianisme servaient d'intermédiaire entre Dieu et les hommes, et que ce problème était surtout l'apanage de Dieu, la conscience moderne se voit condamnée à incarner, dans son existence, le problème qui était jusque-là celui de la divinité. C'est, pour Jung, le sens à donner à l'Esprit, au Paraclet, qui remplace le Christ retourné au ciel, et qui réalise encore davantage l'incarnation de Dieu dans le monde:

We cannot receive the Holy Spirit unless we have accepted our own individual life as Christ accepted his. Thus we become the "sons of God" fated to experience the conflict of the divine opposites, represented by the crucifixion¹⁹².

Cette tâche est éminemment éthique, et exige le développement de la conscience morale, à côté de la conscience rationnelle. Il est urgent que l'Occident réapprenne, au-delà de ses préjugés scientifiques, à développer le sentiment, ce "feeling-value" oublié par l'époque rationaliste. Il lui faudra surmonter, ou plutôt dépasser

¹⁹² Vol. 18, p. 688, para. 1551.

l'attitude rationnelle de la conscience qui ne reconnaît que l'explication intellectuelle comme forme suprême de la compréhension et de la connaissance. Cette dernière attitude ne tient évidemment pas compte du fait que la connaissance scientifique ne satisfait que la petite partie de la personnalité qui nous est contemporaine et non la psyché collective qui plonge ses racines dans les brumes de la préhistoire¹⁹³.

4.3 La psyché objective: ou l'inconscient

Il est évident que pour Jung la psyché ne se réduit pas à la psyché consciente. On ignore encore l'étendue du développement possible de la conscience, et Jung se contente de la définir comme l'organe de perception et d'orientation dans l'univers psychique, doté d'une certaine énergie disponible appelée volonté, qu'un centre, le 'je', l'ego' ou le 'moi', semble utiliser comme il l'entend. Evidemment, cette notion n'est pas absolument claire. Nous sommes plus ou moins souvent conscients, et cette conscience n'est pas toujours identique, ni aussi intense d'un moment à l'autre:

We must admit that when we say "I" we have no absolute criterion whether we have a full experience of "I" or not. It might be that our realization of the ego is still fragmentary and that in some future time people will know very much more about what the ego means to man than we do¹⁹⁴.

Il est actuellement impossible d'évaluer quelle importance exacte l'ego occupe dans la personnalité individuelle, ou même de dire dans quelle mesure il peut agir indépendamment de la psyché inconsciente. L'évaluation que la conscience fait d'elle-même ne peut que susciter la méfiance d'un esprit critique.

Si la notion de "je", de "conscience personnelle" n'est pas transparente, on peut au moins constater empiriquement qu'elle ne constitue pas la totalité de la psyché.

¹⁹³ Psychologie et alchimie, p. 78, para. 68.

¹⁹⁴ Vol. 18, p. 9 para. 10.

Jung emploie, pour décrire cette situation, l'image de la conscience personnelle qui "ne serait rien de plus qu'une petite île dans l'océan"¹⁹⁵, celui-ci représentant, évidemment, l'inconscient, la totalité de ce dont je ne suis pas conscient, la psyché "extra-consciente"¹⁹⁶.

L'inconscient est une notion fort complexe. Tout d'abord, soulignons qu'il n'a pas grand-chose en commun avec ce qu'on appelle couramment le "sub-conscient", qui est souvent présenté comme un réservoir illimité de ressources quasi magiques où les initiés peuvent puiser pour mener une vie plus heureuse, en gagnant à la loterie. Il s'agit d'un inconscient, c'est-à-dire de tout ce domaine psychique qui n'est pas actuellement conscient. C'est, au fond, un inconnu :

nous ne savons au fond rien, sinon qu'il existe et que, par son extension même, il influe, dans un sens restrictif, sur le conscient et sa liberté¹⁹⁷.

L'inconscient n'est, en fait, "qu'une simple et commode hypothèse de travail"¹⁹⁸, qui sert à rendre compte d'une partie de l'expérience humaine, de ces situations dans lesquelles quelqu'un s'aperçoit qu'il y a en lui "des contenus qui, pour le moins, n'appartiennent pas au moi, mais doivent être attribués à un non-moi psychique"¹⁹⁹. Le problème vient de ce qu'il faut distinguer plusieurs niveaux dans ce que Jung appelle "inconscient". Il y a d'abord les contenus qui ont perdu leur caractère conscient et qui, par oubli ou par répression, sont devenus inconscients, tout en étant susceptibles – parfois seulement après une analyse – d'être reconnus comme miens. C'est là en gros ce

¹⁹⁵ Psychologie et religion, p. 167.

¹⁹⁶ Vol. 9ii, p. 7 para. 11.

¹⁹⁷ Psychologie et religion, p. 167.

¹⁹⁸ Psychologie et religion, p. 81.

¹⁹⁹ Psychologie et alchimie, p. 605, para. 563.

que Freud appelle "inconscient". Une des causes de la rupture entre Freud et Jung est la reconnaissance, par Jung, en plus de cet inconscient personnel, d'une autre couche de l'inconscient qu'il nomme "inconscient collectif". Cette hypothèse veut tenir compte d'irruptions en moi d'idées, d'affects, d'impulsions, de rêves qui semblent parvenir d'une partie de moi, certes – c'est en moi que ça se passe, et non chez le voisin – mais que je ne parviens pas à identifier comme venant de moi.

Je n'entrerai pas ici dans la discussion des nombreux arguments de Jung en faveur de cette hypothèse, mon but étant plutôt de voir comment elle lui permet de se sortir de "l'isolement à l'intérieur de l'ego". Qu'il suffise de rappeler que Jung trouve dans les rêves – les siens et ceux de ses patients – de même que dans la mythologie, des indications de l'existence d'une sorte de mémoire collective, dans laquelle seraient maintenus vivants les dépôts de l'histoire totale de l'humanité. En ce sens, la psyché, comme le corps, est préformée par l'évolution antérieure de l'humanité:

La psyché de l'enfant dans son état préconscient est rien moins que tabula rasa; de tous côtés on peut reconnaître qu'elle est individuellement préformée et, en outre, équipée de tous les instincts spécifiquement humains, ainsi que des fondements a priori des fonctions supérieures²⁰⁰.

Jung appelle "inconscient collectif" "the whole spiritual heritage of mankind's evolution, born again in the brain structure of every individual"²⁰¹. Evidemment, il ne s'agit pas, comme dans le cas de l'inconscient personnel, de la mémoire d'événements individuels, mais survenus cette fois au cours de la vie des ancêtres. "It is not made up of individual and more or less unique contents but of those which are universal and of regular occurrence"²⁰². C'est en ce sens que l'inconscient est collectif. Sur la base de son

²⁰⁰ Ma vie, p. 396.

²⁰¹ Vol. 8, p. 158, para. 342.

²⁰² Vol. 8, p. 134, para. 270.

expérience clinique, de l'étude comparée des religions et de la mythologie, Jung postule que cet inconscient est identique chez tous les humains, indépendamment de la race, du sexe, de la religion.

L'inconscient collectif est formé de la totalité des archétypes, c'est-à-dire des formes a priori de la perception et de l'appréhension chez les humains "Just as his instincts compel man to a specifically human mode of existence, so the archetypes force his ways of perception and apprehension into specifically human patterns"²⁰³ Il va de soi qu'il ne s'agit pas d'idées innées, d'un contenu précis, mais bien plutôt d'une prédisposition à réagir d'une manière déterminée. L'inconscient, la totalité des archétypes, constitue "a living system of reactions and aptitudes that determine the individual's life in invisible ways"²⁰⁴. Ainsi, l'archétype de la mère est né de la répétition inlassable de la situation mère-enfant depuis l'origine de l'humanité. Cette répétition a laissé dans la psyché un préconditionnement inconscient qui est mis en branle dans la situation concrète de tel enfant et de sa mère, et qui alourdit souvent la situation concrète d'une charge émotive en un sens indépendante de la situation même.

C'est ainsi que l'on reconnaît l'intrusion de l'archétype dans la conscience. L'archétype est chargé d'une numinosité, d'une charge affective qui peut sembler disproportionnée. Car, "à un haut degré et d'une façon qui lui est généralement inconsciente, ce que le moi veut est contrecarré par l'autonomie et la numinosité des processus archétypiques" ²⁰⁵. "Tomber en amour" constitue un bon exemple du caractère autonome et numineux de l'archétype. La personne amoureuse est portée par l'amour qui la mène, qui peut contrecarrer tous ses projets antérieurs, au point même de les lui

²⁰³ Vol. 8, p. 133, para. 270.

²⁰⁴ Vol. 8, p. 156, para. 339.

²⁰⁵ Ma vie, p. 401.

faire oublier. Ce n'est plus elle qui dirige sa vie. L'Antiquité parlait alors des flèches d'Eros; les primitifs, de possession. Ce langage recouvre le sentiment d'être submergé par quelque chose de plus fort que le moi. L'expérience de l'archétype amène celui qui la fait à la reconnaissance "de l'existence de facteurs étrangers plus puissants que lui au sein de ses domaines les plus intimes où il se croyait le maître"²⁰⁶. Les archétypes constituent une force qui agit sur moi, et "dans la mesure où les archétypes se révèlent efficaces, ils sont pour moi effectifs, bien que je ne sache point en quoi consiste leur nature réelle"²⁰⁷. Les religions sont "la prise en considération effective de ces derniers"²⁰⁸.

L'archétype constitue donc une force autonome en moi:

Du fait de son autonomie, il constitue une position antagoniste vis-à-vis du moi subjectif, en ce sens qu'il forme un élément de la psyché objective²⁰⁹.

C'est cette autonomie, et cette efficience sur moi, qui permet à Jung de donner à l'inconscient collectif le titre de psyché objective:

Il faut [...] admettre qu'il existe, dans la psyché, des choses dont nous ignorons tout ou presque, et qui possèdent au moins le même degré de réalité que les choses du monde physique, que nous ne comprenons pas non plus en dernière analyse, mais qui affectent néanmoins nos corps de la façon la plus conséquente²¹⁰.

Le sceptique n'a qu'à se promener dans le corridor d'un hôpital psychiatrique pour réaliser la force, et donc la réalité, des forces vivant à l'intérieur de cet inconscient qui

²⁰⁶ Ma vie, p. 391.

²⁰⁷ Ma vie, p. 400.

²⁰⁸ Ma vie, p. 401.

²⁰⁹ Psychologie et orientalisme, p. 256.

²¹⁰ Psychologie et alchimie, p. 123, para. 120.

peut envahir et détruire le moi. Peu importe que je ne puisse finalement rien en dire. Cela n'est pas une objection portant sur sa réalité, mais seulement sur la connaissance que je peux en avoir.

Si, à l'intérieur de ma psyché, s'ouvre une voie vers quelque chose d'objectif, c'est-à-dire d'autonome par rapport à moi, voilà la porte ouverte vers cette objectivité d'un non-ego psychique que recherchait Jung. Mais qu'est-ce que cela signifie, exactement?

Si je traduis ce résultat en un autre langage, je dirai que nous savons maintenant que, de même que notre corps, notre être physique, peut être détruit par une collision avec la foudre, puissance physique objective dont nous ne connaissons pas la nature exacte, de même, notre ego, notre être psychique, peut être détruit par une invasion venue de cette partie psychique objective en nous, qui n'est pas nous, et dont nous ne pouvons à peu près rien connaître.

Mais à quoi cela nous avance-t-il? Jung cherchait une réalité objective qui permettrait de sortir de l'isolement à l'intérieur de l'ego. Comment la reconnaissance de cette psyché objective peut-elle sortir quelqu'un de cet isolement? La contemplation scientifique, minutieusement documentée et vérifiée de l'activité psychique objective en nous n'apporte en ce sens pas davantage que l'observation des phénomènes de la nature physique hors de nous. Peut-être faut-il compter sur quelque événement au sein de cette contemplation pour qu'advienne la rupture de cet isolement à l'intérieur de l'ego?

Ce n'est certes pas sans raison que Jung insiste sur les limites de l'intellect. Ce n'est pas lui qui peut briser cet isolement. Ce qui manque ici, c'est l'expérience de l'archétype. La psychologie, comme la sagesse orientale, doit apprendre à tenir compte de la totalité de l'expérience, dans laquelle l'intellect n'est pas fermé au sentiment. Le "sens" n'est jamais affaire de l'intellect seul:

On paper the interpretation of a dream may look arbitrary, muddled, and spurious; but the same thing in reality can be a little drama of unsurpassed realism. To experience a dream and its interpretation is very different from having a tepid rehash set before you on paper²¹¹.

C'est pour cette raison que Jung fait de la vérité un jugement subjectif, une adhésion qui ne repose pas seulement ni même d'abord sur l'intellect. Ce qui est vrai, c'est ce dont je fais l'expérience que c'est vrai pour moi, c'est-à-dire que c'est conforme à mes instincts. C'est ainsi que Jung peut parler, chez certains individus, d'une vocation au mal ou au bien, "selon la volonté des dieux"²¹².

Everything about this psychology is, in the deepest sense, experienced; the entire theory, even where it puts on the most abstract airs, is the direct outcome of something experienced²¹³.

Quelle est alors cette expérience de l'archétype qui peut me sortir de l'isolement? La réponse se trouve du côté de ce que Jung appelle l'individuation, puisque "l'objectivité vécue dans ce rêve et ces visions [de 1944] relève de l'individuation accomplie"²¹⁴. Jung considère d'ailleurs que la notion de processus d'individuation est "la notion-clé de toute ma psychologie"²¹⁵.

L'individuation est un "processus de centralisation formateur de la personnalité dans l'inconscient"²¹⁶. Et Jung d'insister sur le caractère mystérieux de ce processus:

ces processus sont mystérieux, dans la mesure où ils posent une énigme à l'entendement humain, énigme que ce dernier s'efforcera encore pendant longtemps, et peut-être en vain,

²¹¹ Vol. 7, p. 117, para. 199.

²¹² L'homme à la découverte de son âme, p. 288.

²¹³ Vol. 7, p. 117, para. 199.

²¹⁴ Ma vie, p. 339.

²¹⁵ Dialectique du Moi et de l'inconscient, p. 11.

²¹⁶ Psychologie et alchimie, p. 607.

de résoudre. Car, en dernière analyse, on peut douter que la raison soit l'instrument qui convienne à cette recherche. [...] [Il s'agit là] de processus créateurs que l'intellect peut décrire, mais que seule l'expérience vécue peut réellement saisir²¹⁷.

L'individuation est un processus naturel de différenciation, résultant du conflit, de l'opposition entre le conscient et l'inconscient, et qui vise le développement maximum de l'individu. Par le truchement des rêves, et à l'aide de la technique de l'imagination active, l'individu qui est aux prises avec des irrutions de l'inconscient, arrive à se démarquer de celui-ci. Il s'agit pour lui d'unifier en lui les deux dimensions de sa psyché. Cela est possible s'il accepte de faire comme si l'inconscient était une autre personne aimée avec laquelle il serait désireux de s'entendre. Il s'établit alors une dialectique dans laquelle la conscience, transformée par l'inconscient, influe sur celui-ci, et ce processus de recherche d'équilibre semble se poursuivre non pas au hasard, mais en amenant "la révélation des noyaux humains essentiels cachés au coeur du sujet"²¹⁸. Ce processus semble être dirigé de l'intérieur, vers un but précis: la réalisation la plus complète possible du sujet impliqué dans le processus:

le sens et le but de ce processus sont de réaliser, dans son intégralité, avec tous ses aspects, la personnalité originellement préfigurée dans le germe embryonnaire. [...] Ce dont il s'agit, c'est d'établir et d'épanouir la totalité potentielle originelle²¹⁹.

Cette totalité porte le nom de "Soi". L'individuation accomplie permet à l'individu d'intégrer, dans une nouvelle unité, les deux parties opposées de sa psyché totale, c'est-à-dire le conscient et l'inconscient. Grâce à ce processus, "le centre de la personnalité globale ne coïncidera plus avec le Moi, mais sera figuré par un point qui se trouvera à

²¹⁷ Psychologie et alchimie, p. 607-608.

²¹⁸ Psychologie de l'inconscient, p. 203.

²¹⁹ Psychologie de l'inconscient, p. 204.

mi-chemin entre le conscient et l'inconscient"²²⁰. Ce point, ce nouveau centre de la personnalité, c'est le Soi.

Si tous ne prennent pas la route de l'individuation, ce processus semble pourtant être inévitable, aller de soi chez ceux qui en ont ressenti la nécessité. Ou peut-être est-il plus juste de dire qu'il n'est pas soumis à la volonté de l'individu, qu'il ne résulte pas d'une décision de celui-ci. En ce sens, l'inconscient semble avoir l'initiative: "la totalité inconsciente me paraît donc être le véritable spiritus rector, l'esprit directeur, de tout phénomène biologique et psychique. Elle tend à la réalisation totale"²²¹. Ou, dit en d'autres termes: "Psychology has no proof that this process does not unfold itself at the instigation of God's will"²²². La thérapie ne provoque pas le processus; elle ne peut que le faciliter. Jung reprend ici une idée qui, pour beaucoup de gens, porte le nom de "destin":

L'individuation est un processus naturel. C'est ce qui fait qu'un arbre devient un arbre; s'il l'on s'en mêle, il devient malade et ne peut pas fonctionner comme un arbre, mais laissé à lui-même, il se développe en arbre²²³.

L'idée d'équation personnelle retrouve ici son sens le plus complet: "one can only become what he is and always was"²²⁴. C'est d'ailleurs par respect pour la totalité de l'oeuvre dans chaque personne que Jung recommande fortement à l'analyste de se contenter de suivre l'analysé, en évitant systématiquement de lui imposer quoi que ce soit.

²²⁰ Dialectique du Moi et de l'inconscient, p. 221-222.

²²¹ Ma vie, p. 369.

²²² Vol. 18, p. 690, para. 1554.

²²³ C.G. Jung parle, p. 167.

²²⁴ Vol. 16, p. 10 para. 11.

Qu'est-ce que le Soi? Un concept qui dépasse les limites de la science, mais dont l'utilité est de nommer une expérience devant laquelle l'intellect ne peut que reconnaître son impuissance. Dans un langage religieux, non scientifique, il faudrait dire qu'il est "Dieu-en-nous"²²⁵. C'est un postulat transcendantal, pour lequel le psychologue ne peut donner de preuves, mais qui lui est nécessaire, "because without this postulate I could give no adequate formulation of the psychic processes that occur empirically. At the very least, therefore, the self can claim the value of an hypothesis analogous to that of the structure of the atom"²²⁶.

Quels sont les rapports entre l'ego et le Soi? "The individuated ego senses itself as the object of an unknown and supraordinate subject"²²⁷. Le moi devient alors plus modeste, et avoue avec Jung: "je sais seulement que je suis né, et que j'existe; et c'est comme si j'éprouvais le sentiment d'être porté. J'existe sur la base de quelque chose que je ne connais pas"²²⁸.

On comprend alors que la découverte d'un non-ego psychique brise l'isolement de celui qui fait l'expérience que décrit Jung. L'inconscient, cet inconnu, me porte. Ce qu'il est, au juste, nul ne le sait:

Je pourrais aussi bien parler de "Dieu", ou de "démon", si je voulais m'exprimer de façon mythique. Dans la mesure où je m'exprime mythiquement, c'est en pleine conscience que "mana", "démon", "Dieu" sont synonymes d'inconscient, car nous savons du premier exactement tout autant ou tout aussi peu que des derniers²²⁹.

²²⁵ Dialectique du Moi et de l'inconscient, p. 255.

²²⁶ Vol. 7, p.240, para. 405.

²²⁷ Ibid.

²²⁸ Ma vie, p. 408.

²²⁹ Ma vie, p. 382-383.

Si Jung utilise souvent le vocabulaire religieux, c'est que "Dieu" est moins neutre qu'"inconscient". Il entraîne le sentiment, et replace la question de l'intégration des contenus inconscients sur le plan d'une décision éthique. Il va de soi que "Dieu" ne renvoie ni au "Dieu" chrétien, ni au Tao, ni à Allah. Il ne fait que mettre un nom sur une réalité inconnue, plus puissante que l'ego, et dont l'expérience variée a été rapportée au cours des siècles.

C'est pour cette raison que l'objectivité est la marque de l'individuation accomplie. L'ego tourne autour du Soi "comme la terre autour du soleil"²³⁰. Dans la mesure où il est accueil et ouverture au Soi, sans ajout de projections ou d'attaches affectives, sa vision devient objective:

L'homme authentiquement religieux [...] sait que Dieu a créé toutes sortes d'étrangetés et de choses incompréhensibles et qu'il cherche à atteindre le cœur des hommes par les voies les plus obscures. De ce fait, l'être religieux sent dans toute chose la présence latente de la volonté divine. C'est cette attitude-là que j'entends désigner quand je parle d'objectivité dépourvue de préjugés²³¹.

²³⁰ Dialectique du Moi et de l'inconscient, p. 258.

²³¹ La guérison psychologique, p. 288-289.

CONCLUSION

Ce travail examinait l'impact du problème de la subjectivité chez Jung. J'ai cherché à montrer comment l'extension par Jung du problème des limites théoriques de la connaissance, hérité de Kant, semblait enfermer l'individu dans "l'isolement de l'ego".

J'ai accordé à la notion d'"équation personnelle" une attention toute particulière, dans ce cadre, parce qu'elle souligne plus fortement que celle de "subjectivité" l'enracinement de l'individu dans une quantité impressionnante de forces, conscientes et inconscientes, qui font de lui ce qu'il est, et qui le condamnent à n'avoir toujours, sur la réalité, que son point de vue particulier. L'impact de l'observateur n'est pas un facteur dont on peut raisonnablement espérer qu'il disparaisse, même si certaines techniques de contrôle permettent parfois de le réduire quelque peu.

Si l'équation personnelle implique la reconnaissance de la subjectivité de toute connaissance, de toute perception et de toute appréhension de la réalité, il est évident que la notion d'objectivité se voit sérieusement remise en question. Malgré cela, Jung se dit à la recherche d'une réalité qui sortirait l'individu du vide d'un univers purement subjectif.

A prime abord, il est difficile de voir comment Jung fait autre chose que s'enliser dans la subjectivité. Avec sa notion centrale de réalité psychique, l'univers qu'il décrit semble plus que jamais condamner le sujet à l'isolement à l'intérieur de lui-même. Chacun se trouve en effet placé au centre de son univers, qui rayonne vers deux pôles: le pôle extérieur, auquel les sens donnent accès, qu'on nomme habituellement la matière, le monde physique; le pôle intérieur, peuplé d'idées, d'images, d'affects, de souvenirs, qui parviennent à la conscience par le biais de l'imagination, et auquel Jung réserve le nom d'univers spirituel. La connaissance que j'en ai n'est jamais rien d'autre

que la connaissance des représentations que je m'en fais, ou plutôt qui s'opèrent en moi, la plupart du temps, hors de mon contrôle. Ce que sont, en réalité, ces deux univers, physique et spirituel, en eux-mêmes, indépendamment de moi, je ne peux strictement rien en savoir, sauf, peut-être, par le biais d'hypothèses et d'inférences sur la justesse desquelles je ne peux avoir aucune garantie:

[...] it is uncommonly difficult for our consciousness to construct intellectual models which would give a graphic description of the reality we have perceived. Our hypotheses are uncertain and groping, and nothing offers us the assurance that they may ultimately prove correct²³².

Si mon univers est de part en part psychique, comment peut-on encore parler d'objectivité? Evidemment, si l'on désire encore utiliser ce mot, il doit être purifié de l'ancienne implication d'une séparation nette entre le sujet et l'objet.

Aussi étrange que cela paraisse, c'est dans l'inconscient que Jung trouve cette voie hors de l'isolement de l'individu. A travers l'expérience, toute subjective, qu'il en fait, l'individu reconnaît en lui l'existence de forces qui influent sur lui. Dans le processus d'individuation, l'ego qui jusque-là représentait, comme centre de ma conscience, le centre de mon univers, se trouve décentré et se reconnaît comme faisant partie d'une totalité plus grande qui l'englobe, lui, sa conscience et l'inconscient. C'est évidemment dans la mesure seulement où cette totalité, le Soi, le concerne directement, donne un sens à sa vie, que l'individu peut sentir que se dissout son isolement. Cela n'implique plus seulement la pensée. C'est pour cette raison, parce qu'il est question de la totalité de l'individu, du sens de sa vie, que Jung donne parfois à l'inconscient le nom de "Dieu", tout en rappelant que ce que ce "Dieu" peut être en dehors de l'expérience subjective que j'en fais, dépasse les limites de l'intellect.

Si l'on examine cette position, ce "Dieu" demeure encore une expérience subjective, une représentation, une réalité intra-psychique. Affirmer Dieu, c'est parler, enco-

²³² Mysterium Coniunctionis, p. 551, para. 787.

re et toujours, de la structure de ma psyché, comme parler des atomes renvoie encore à une de mes représentations de cet univers physique qu'il est difficile de ne pas supposer "réel". C'est un fait que, malgré toutes les restrictions intellectuelles imposées par la reconnaissance du caractère psychique de la réalité, il nous est difficile de conclure que tout n'est que psychique:

[...] nous avons assez de motifs pour supposer existant, par-delà ce voile, l'objet absolu mais incompris qui nous conditionne et nous influence, également dans les cas où nulle constatation concrète ne peut être faite – en particulier dans celui des manifestations psychiques²³³.

Mais cette croyance en l'existence d'objets transcendants dépasse le pouvoir de l'intellect. Ce qui indique que la recherche a atteint la limite de l'intellect et que, pour poursuivre, elle doit faire appel à la totalité humaine:

The intellect does indeed do harm to the soul when it dares to possess itself of the heritage of the spirit. It is in no way fitted to do this, for spirit is something higher than intellect since it embraces the latter and includes the feelings as well²³⁴.

Malgré les difficultés théoriques que cela occasionne, Jung y voit le signe d'une plus grande différenciation de la conscience:

[...] the theory of knowledge is only the last step out of humanity's childhood, out of a world where mind-created figures populated a metaphysical heaven and hell²³⁵.

L'humanité doit maintenant faire face aux impératifs de l'ancien "Connais-toi toi-même", sans quoi, la fuite vers l'objet et l'unilatéralité intellectuelle risquent de la détruire.

²³³ Ma vie, p. 400.

²³⁴ Psychology and the East, p. 11, para. 7.

²³⁵ Psychology and the East, p. 104, para. 761.

Reconnaître les limites de l'intellect ne renvoie pas ici à l'ancien "sacrifice de la raison". Jung maintient jusqu'au bout la nécessité de l'empirisme. Le "Soi" est un concept empirique, une hypothèse transcendantale invérifiable, certes, mais tout aussi "scientifique" et "empirique" que les notions d'atome et d'énergie. Lorsqu'il demande qu'on prenne au sérieux son hypothèse du Soi, il ne réclame aucun traitement de faveur. Car c'est ainsi que fonctionne la science:

Je souhaiterais que l'on accorde à des expressions de notre entendement autres que les expressions mathématiques [...] le pouvoir de désigner, au-delà d'elles-mêmes, des réalités non perceptibles [...]. De même qu'il est des équations mathématiques dont nous ignorons à quelle réalité physique elles correspondent, de même il est des réalités mythologiques dont nous ne savons pas, de prime abord, à quelles réalités psychiques elles réfèrent²³⁶.

Jusqu'à la fin de sa vie, Jung reconnaîtra l'urgence de se laisser guider par les faits dans la recherche de compréhension. Ce sont eux qu'il faut interpréter, même si l'observateur attentif s'aperçoit vite de l'intrusion de son équation personnelle dans la reconnaissance même des faits, dans leur sélection et dans leur interprétation.

Reconnaître les limites de l'intellect n'est pas nier celui-ci: la psychologie est la seule entreprise à caractère scientifique qui est poussée par son objet même à tenir compte du sentiment. C'est à celui-ci qu'il doit l'obligation de tenir compte de la valeur de l'expérience vécue dans le processus d'individuation. C'est le caractère numineux de l'archétype divin qui emporte l'adhésion du sujet, et lui permet efficacement, bien que toujours subjectivement, de rompre son isolement. C'est à l'expérience subjective qu'il appartient en dernier ressort de décider. Les questions portant sur la vérité transcendantale ne peuvent jamais se régler autrement que par un jugement subjectif. Du point de vue de la raison, il n'y a là qu'une croyance. Pour le sujet qui a fait l'expérience de l'illumination, il s'agit d'un savoir convaincant.

²³⁶ Ma vie, p. 354.

Pour Jung, la différence entre la conviction personnelle arbitraire et un savoir "subjectif" valable réside exclusivement dans la vérification empirique du caractère relativement universel de l'expérience vécue. "Dieu" est une réalité psychique vérifiable. Celui qui fait l'expérience de l'intrusion de cet archétype sait qu'il fait face à une réalité plus puissante que lui. C'est là la limite de ce que la science peut en savoir. Le reste n'est qu'hypothèse.

Si l'on demande au physicien si la nature sur laquelle il travaille a une existence transcendantale, on peut s'attendre à ce qu'il soit porté à reconnaître en lui une telle croyance, même s'il est assez prudent pour souligner que son modèle de l'atome ne renvoie pas nécessairement à des atomes existant, eux! Il en va de même pour Jung. L'univers psychique intérieur a une réalité certaine, même si ce que j'en dis ne constitue pas une description exacte de cette réalité:

That the world inside and outside ourselves rests on a transcendental background is as certain as our own existence, but it is equally certain that the direct perception of the archetypal world inside us is just as doubtfully correct as that of the physical world outside us²³⁷.

Mais qu'en est-il de "notre existence"? Dans son autobiographie, Jung souligne que, lors de ses visions de 1944, son existence empirique, quotidienne, perdit de sa réalité. Ces visions, de même que certains rêves, l'amènèrent à interroger la certitude quotidienne selon laquelle la vraie réalité est cette existence empirique, alors que le monde du rêve, de l'imaginaire, en serait un épiphénomène. Il rêva d'un Yogi en méditation; la vie de Jung était son rêve: "Il a un rêve, et ce rêve, c'est moi. Je savais que quand il se réveillerait je n'existerais plus"²³⁸. C'est là une conception qui se rapproche de l'idée de

²³⁷ Mysterium Coniunctionis, p. 551, para. 787.

²³⁸ Ma vie, p. 368.

Maya, du monde empirique comme voile, illusion. De ses rêves et visions, Jung en conclut que

de l'avis de "l'autre côté en nous", notre existence inconsciente est l'existence réelle et que notre monde conscient est une espèce d'illusion ou une réalité apparente fabriquée en vue d'un certain but, un peu comme un rêve qui, lui aussi, semble être la réalité tant qu'on s'y trouve plongé²³⁹.

Evidemment, ceci n'est qu'une opinion. Il n'y a pas de vérification scientifique à ce niveau. Cette croyance, au plan strict de l'intellect, n'a ni plus ni moins de valeur que la croyance quotidienne la plus répandue en Occident. Seuls les instincts du sujet, ces poussées inconscientes qui naissent en lui, peuvent l'amener à reconnaître ou à nier la vérité ou la fausseté, pour lui, de cette position. Pour l'Occidental, ce choix n'a pas à se faire contre la raison, puisqu'elle ne peut rien dire là-dessus.

Jung a-t-il trouvé moyen de rompre ce vide d'un espace subjectif? Il me semble difficile de nier ou d'encenser une telle entreprise, en m'appuyant sur mon ennui ou mon intérêt, sur mes répugnances ou ma sympathie. Je pourrais appliquer à Jung le commentaire qu'il fait des travaux de Freud et de Adler: "Both theories are in large measure correct – that is to say, since they both appear to explain their material"²⁴⁰.

La réponse à cette question n'est possible, elle-même, qu'à l'intérieur de l'équation personnelle du lecteur. S'il s'adonne, comme Jung, à être introverti, et s'il a fait, de quelque manière, l'expérience du Soi dont parle Jung, il lui faudra constater qu'il fait, lui aussi, partie de cette minorité "whose basic psychological facts are expressed more or less happily"²⁴¹ par ces théories. Quant à l'extraverti, il n'est pas certain que son type trouve ici satisfaction. "This opens up the whole problem of

²³⁹ Ma vie, p. 369.

²⁴⁰ Vol. 7, p. 41, para. 57.

²⁴¹ Vol. 18, p. 128, para. 280.

translation into contemporary language, and perhaps the creation of a new language altogether"²⁴².

La psychologie analytique a au moins l'avantage d'asseoir dans le langage de l'empirisme la réaction de plus en plus fréquente contre l'unilatéralité de la raison représentée par l'idéal de l'objectivité scientifique. Il est vrai que cet idéal, tel que répandu dans notre société, se rattache davantage aux sciences telles qu'elles se pratiquaient au XIX^e siècle qu'aux sciences contemporaines. Mais la vision du monde véhiculée par cet idéal n'a pas trouvé de successeur. La profusion des idéologies, des "-ismes" de toutes sortes, laisse un vide qu'il faut combler. C'est là l'expression du besoin d'une Weltanschauung

that will help us to get into harmony with the historical man in us, in such a way that the deeper chords in him are not drowned by the shrill strains of rationalism, and the precious light of individual consciousness is not extinguished in the infinite darknesses of the natural psyche. But no sooner do we touch this question than we have to leave the realm of science behind us, for now we need the creative resolve to entrust our life to this or that hypothesis. In other words, this is where the ethical problem begins, without which a Weltanschauung is inconceivable²⁴³.

En ce sens, le principe de la réalité psychique peut ouvrir une voie exceptionnellement riche de recherches. Il me semble particulièrement prometteur dans le domaine du questionnement éthique contemporain.

²⁴² Vol. 8, p. 381, para. 740.

²⁴³ Ibid.

BIBLIOGRAPHIE

Jung, Carl Gustav

Aspects du drame contemporain, trad. R. Cahen-Salabelle, Genève, Librairie de l'Université, Georg & Cie. S.A., et Paris, Editions de la Colonne Vendôme, 1948, 233 p.

C.G. Jung parle [rencontres et interviews réunis par W. Mc Guire et R.F.C. Hull], Paris, Editions Buchet/Chastel, 1985, 364 p.

Collected Works, trad. R.F.C. Hull, Princeton: N.J., Princeton University Press, Bollingen Series XX:

- Vol. 1: Psychiatric Studies, 1970, 238 p.
- Vol. 2: Experimental Researches, 1972, 661 p.
- Vol. 3: The Psychogenesis of Mental Disease, 1960, 325 p.
- Vol. 4: Freud and Psychoanalysis, 1961, 388 p.
- Vol. 5: Symbols of Transformation, 1967, 597 p.
- Vol. 6: Psychological Types, 1971, 632 p.
- Vol. 7: Two Essays on Analytical Psychology, 1966, p. 369 p.
- Vol. 8: The Structure and Dynamics of the Psyche, 1969, 606 p.
- Vol. 9: Part 1: The Archetypes and the Collective Unconscious, 1968, 474 p.
- Vol. 9: Part 11: Aion, 1968, 356 p.
- Vol. 10: Civilization in Transition, 1970, 630 p.
- Vol. 11: Psychology and Religion: East and West, 1969, 712 p.
- Vol. 12: Psychology and Alchemy, 1968, 617 p.
- Vol. 13: Alchemical Studies, 1967, 467 p.
- Vol. 14: Mysterium Coniunctionis, 1970, 714 p.
- Vol. 15: The Spirit in Man, Art, and Literature, 1966, 176 p.
- Vol. 16: The Practice of Psychotherapy, 1966, 406 p.
- Vol. 17: The Development of Personality, 1954, 243 p.
- Vol. 18: The Symbolic Life, 1976, 1024 p.
- Vol. 19: General Bibliography of C.G. Jung's Writings, 1979, 366 p.
- Vol. 20: General Index to the Collected Works, 1979, 741 p.

Dialectique du Moi et de l'inconscient, trad. Roland Cahen, Paris, Gallimard, 1964, 287 p.

L'énergétique psychique, trad. Yves Le Lay, Genève, Librairie de l'Université, Georg & Cie. S.A., 1956, 253 p.

Essai d'exploration de l'inconscient, Paris, Editions Gonthier (coll. "Méditations" no 39), 1965, 155 p.

La guérison psychologique, Genève, Librairie de l'Université, et Paris, Buchet/Chastel, 2e éd., 1970, 342 p.

L'homme à la découverte de son âme, éd. par Roland Cahen, Paris, Payot, 1967, 347p.

"Ma vie: souvenirs, rêves et pensées", trad. Roland Cahen, Yves Le Lay et Salomé Burckhardt, Paris, Gallimard, 1966, 468 p.

Métamorphoses de l'âme et ses symboles, trad. Yves Le Lay, Genève, Librairie de l'Université, et Paris, Buchet/Chastel, 2e éd., 1978, 770 p.

Mysterium Coniunctionis, trans. R.F.C. Hull, [avec la collaboration de Marie-Louise von Franz], 2 volumes, trad. Etienne Perrot, Paris, Editions Albin Michel, 1980-1982.

Nietzsche's Zarathoustra 2 vols., ed. James L. Jarrett, Princeton, N.J., Princeton University Press, Bollingen Series no. XCIX:2, 1988, 1544 p.

Un mythe moderne, Paris, Editions Gallimard, 2e éd., 1961, 313 p.

Présent et avenir, trad. Roland Cahen et René et Françoise Baumann, Paris, Editions Buchet/Chastel, 2e éd., 1962, et Paris, Denoël, 1970, 213 p.

Problèmes de l'âme moderne, éd. par Roland Cahen, Corrêa, Buchet/Castel, 1960, 466 p.

Psychologie de l'inconscient, trad. Roland Cahen, Genève, Librairie de l'Université, 1963, 228 p.

Psychologie et alchimie, trad. Henry Pernet et Roland Cahen, Paris, Editions Buchet/Chastel, 1970, 705 p.

Psychologie et orientalisme, trad. Paul Kessler, Josette Rigal et Rainer Rochlitz, Paris, Editions Albin Michel, 1985, 293 p.

Psychologie et religion, trad. Marthe Bernson et Gilbert Cahen Corrêa, Buchet/Chastel, 1958, 220 p.

Psychology and the East, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1978, 211 p.

Les racines de la conscience, trad. Yves Le Lay, Paris, Editions Buchet/Chastel, 1971, 628 p.

Réponse à Job, trad. Roland Cahen, Paris, Editions Buchet/Chastel, 1971, 301p.

Types psychologiques, trad. Y. Le Lay, Genève, Librairie de l'Université, Georg & Cie. S.A., 3e éd., 1968, 507 p.

Baudouin, Charles

L'oeuvre de Jung, Paris, Payot, 1963, 390 p.

Jacobi, Jolande

The Psychology of C.G. Jung, New Haven and London: Yale University Press, 1969.

Jaffé, Aniela

C.G. Jung: Word and Image, Bollingen Series XCVII:2, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1979, 238 p.

From the Life and Works of C.G. Jung, New York: Harper & Row, 1971, 137 p.

The Myth of Meaning, New York: Putnam's Sons, 1971, 186 p.

Progoff, Ira

Jung's Psychology and its Social Meaning, New York: The Julian Press, 1969, 332 p.

Jung, Synchronicity and Human Destiny, New York: The Julian Press, 1973, 176 p.

Von Franz, Marie-Louise

C.G. Jung, His Myth in our Time, New York: Putnam's Sons, 1975, 355 p.

Wilson, Colin

C.G. Jung, le seigneur de l'inconscient, trad. Paul Couturiau, Monaco, Ed. du Rocher, Coll. "L'homme et son oeuvre", 1985, 212 p.

TABLE DES MATIERES

Introduction	2
Chapitre I: L'équation personnelle et le problème de la subjectivité	9
1.1 La conception quotidienne de la connaissance	9
1.2 L'objection de Jung: la caractère psychique de la connaissance	12
1.3 Le problème de l'équation personnelle	24
Chapitre II: L'équation personnelle de C.G. Jung	31
2.1 Position du problème	31
2.2 Le type de Jung	36
2.3 Le mythe de Jung	43
Chapitre III: Implications de l'équation personnelle	57
3.1 Objectivité et réalité	59
3.2 L'empirisme	71
3.3 La vérité	78
Chapitre IV: De l'équation personnelle à l'objectivité	85
4.1 Le problème de la diversité des points de vue	86
4.2 La psyché subjective: la conscience	93
4.3 La psyché objective: l'inconscient	107
Conclusion	118
Bibliographie	125